PHILOSOPHIA PERENNIS



JEAN TOURNIAC

MELCHISEDEC

SAU TRADIȚIA PRIMORDIALĂ

EDITURA HERALD

JEAN TOURNIAC
Melchisedec sau tradiţia primordială

TOURNIAC, JEAN. Melchisedec sau tradiţia primordială/ Jean Tourniac;
trad. din lb. franceză: George Scrima.
- Bucureşti : Herald, 2009.
345 p. ; 22 cm. - (Philosophia perennis).
Trad. după
ed.: Melkitsedeq ou la tradition primordiale.
Paris : Editions Albin Michel S.A., 1983.
Bibliogr. p. 319-328.

ISBN 978-973-111-115-5
17.00 lei

MELCHISEDEC
SAU TRADIȚIA PRIMORDIALĂ

INTRODUCERE

Lucrarea de faţă regrupează elementele unei teze de doctorat, care nu a putut fi susţinută din cauza suspendării disciplinelor intervenită în 1980.[1]

Ni s-a părut oportun să trecem la publicarea ei, ţinând cont de epoca pe care o traversăm şi de rapiditatea derulării evenimentelor ce o caracterizează.

Unii vor gândi că a trata o tradiţie foarte veche sau un personaj din Geneză aproape necunoscut înseamnă să nu ţii seama de prezent şi de „actualitate".

Noi nu credem asta. Într-adevăr, divergenţele celor trei religii care provin din Avraam sunt la ordinea zilei prin numeroasele discuţii, întâlniri sau „mese rotunde", atât teologice cât şi politice.

Or, soluţia acestor contradicţii sau neînţelegeri ar putea foarte bine să fie dată de acest personaj apărut misterios din istoria biblică şi care conferă lui Avraam, părintele celor trei religii monoteiste, binecuvântarea lui Dumnezeu Cel Preaînalt. Un personaj dincolo de naşterea omenească: Melchisedec, preot şi rege al Salemului.

Drept urmare ar trebui să „urcăm cu o treaptă" cronologia monoteismului şi să o situăm la nivel „melchisedechian", înălţare care adaugă multe elemente la excepţionalul destin spiritual al părintelui credinţelor.

Regele Dreptăţii şi regele Salemului apare, în plus, drept principiu nu numai al sacerdoţiului regalităţii, ci şi al unei determinări geografice sacre unde se vor înfrunta, în special în zilele noastre, cele două posterităţi trupeşti ale lui Avraam: cea ivită din „femeia liberă", Sara, de unde descinde Hristos, şi cea ivită din „roaba" sau slujnica, Agar. Desigur, este vorba de Cetatea sfântă a Ierusalimului. Altă problemă de actualitate....

Totuşi acest loc al diviziunilor este mai întâi unul al unității şi păcii, acest „Salem" stăpânit de Melchisedec.

Nu rezistăm dorinței de a cita aici câteva extrase sugestive dintr-o recentă temă de rugăciune a asociației ecumenice „Ierusalimul nevăzut".[2]

Ierusalim, oraş median

Prin poziția sa geografică la extremitățile Orientului şi Occidentului, Ierusalimul este predestinat unei vocații de *epicentru*. Aşa cum constată şi André Chouraqui:

> Pe colinele din Iudeea, cu fața la Africa şi la marile deşerturi asiatice şi, prin coasta sa mediteraneană, deschis marilor vânturi ale Occidentului, Ierusalimul se erijează în răspântie a continentelor unde puternicele sale rădăcini pot să extragă întreaga înțelepciune a Orientului şi să o articuleze într-un limbaj nou ce propune oamenilor marea aventură a regatului Dreptății.

Aşa este şi învățătura tradiției mistice iudaice:

> Din tronul ceresc, în momentul creației, o piatră de safir a căzut în acest loc din spațiul infinit; piatra aceasta a devenit locul Templului, centrul pământului lui Israel, ce urma să devină centrul lumii (*Zohar*).

Această piatră - *eben ha-shetiyah* - va ocupa locul Chivotului Legământului în Sfânta Sfintelor din Al Doilea Templu. Amintirea ei va dăinui în piatra în care pelerinii la Sfântul Mormânt (*Anastasis*) recunosc astăzi centrul universului (Ps. 86).

Ierusalim, oraşul adunării popoarelor

> ...tot la Ierusalim sunt chemate să se regăsească, să se întâlnească, să se ierte, să se iubească toate popoarele pământului: Ierusalimul, oraşul ce se înalță cu tripla sa coroană de minarete, domuri, clopotnițe, şi cu sinagogile sale zumzăind de rugăciuni, ca roiuri înaripate ce zboară către Dumnezeu..... (Baruh, 4, 37; 5, 5-6).

Ierusalim, dincolo de Orient şi de Occident

După tradiţia biblică, Ierusalimul transcende într-un anumit fel Orientul şi Occidentul, situându-se mai presus de aceste identificări topologice şi văzându-se în plus foarte „polarizat" prin vocaţia sa de răspântie a laudei şi de „Cetate a marelui Rege" (Ps. 48, 3; Mt. 5, 35)...

Tuturor oamenilor - fie ei originari din marginile „Marelui Occident" sau din Extremul Orient - Dumnezeu a dorit să le adreseze Cuvântul Său, acest mesaj biblic, rememorat la Ierusalim, căruia Abraham Heschel îi subliniază cu dragoste universalitatea, văzând în el „cel mai însemnat privilegiu al umanităţii".

Aceasta este vocaţia Ierusalimului care l-a condus la convocarea tuturor rugătorilor lumii „de la răsăritul soarelui până la apus" (Ps. 112,3).

După cum se vede, topografia mistică a Ierusalimului este în fapt un *centrum in trigono centri* al monoteismului, dar acest centru poartă numele oraşului lui Melchisedec.

Astfel Patriarhul „fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam", pentru a relua expresia Apostolului Neamurilor, se găseşte chiar la începutul:

- a trei tradiţii pe care el le-a „legitimat" prin Avraam;
- unui sacerdoţiu atribuit de Pavel lui Hristos, prin care Neamurile vor moşteni şi ele alegerea promisă lui Israel;
- a unei localizări sacre, unde se va înălţa Templul pietrelor şi simbolurilor, al trupului şi dragostei.

Nu ar fi atunci Patriarhul epifania unei Tradiţii unice, nepieritoare, cea pe care René Guénon o va numi TRADIŢIA PRIMORDIALĂ? Ce înţelegea el prin aceasta? Iată ce ne incită în cercetarea noastră.

Referitor la actualitatea acestei lucrări, remarcăm de asemenea că opera lui Guénon capătă în fiecare zi o audienţă mai mare datorită „semnelor vremurilor"; trebuie deci să ţinem cont şi să testăm fiabilitatea perspectivelor guénoniene relative la noţiunea de Tradiţie primordială cu ajutorul acestei cercetări despre funcţiunea lui Melchisedec şi locul pe

care aceasta îl ocupă în sânul iudaismului, creştinismului şi islamului.

Plecând de aici, nu ne rămâne decât să urmărim prezenţa melchisedechiană în cele trei religii, de-a lungul secolelor, pe firul textelor canonice sau legendare, la voia cutumelor şi gloselor marginale, prin hazardul patronajelor, Bisericilor, sectelor şi teozofiilor sau esoterismului.

Un periplu cuprinzător pentru a verifica temeiul ecuaţiei:

Tradiţie primordială = Melchisedec

periplu unde insolitul este în dispută cu clasicul şi pitorescul detaliului cu evidenţa doctrinară...

Cu siguranţă, o ecuaţie ce va genera o altă viziune despre identificarea „Bunei Vestiri" cu Tradiţia primordială, şi aceasta „înainte ca ceasul să fi venit", ca la Cana...

Se va putea deduce că, departe de fi sfârşit – aşa cum unii îşi imaginează şi speră câteodată pentru a-şi justifica apostazia –, *creştinismul continuă să dea viaţă şi îşi aşteaptă desăvârşirea: vârsta de aur ce va să vină.*

Înainte de a sfârşi cu aceste concluzii, trebuie să depăşim dificultăţile ridicate pe drum de interpretarea dată celor două manifestări divine: cea a lui Melchisedec şi cea a lui Iisus Hristos.

Se deduce cu uşurinţă că această ultimă interpretare se disimulează, în ciuda similitudinilor, ireductibilelor antinomii conceptuale: antropomorfismul divin şi întruparea, teofania lui *Christos Angelos* şi dubla natură a lui Hristos, Marea Biserică a simbolului Apostolilor şi gnozele diverse etc.

Aici dezbaterea nu este atât de anacronică pe cât s-ar presupune... Cu siguranţă, dăm acestor ultime consideraţii mai puţină întindere faţă de ceea ce facem în alte lucrări mai specializate, şi mai ales într-o disertaţie pentru École pratique des hautes études[3], dar nu am putea să le ignorăm deoarece s-ar putea ca toate „opoziţiile" şi toate „scandalurile" monoteismului să decurgă din acest mister: Îngerul suprem sau Dumnezeu făcut om. Sfântul Pavel a formulat postulatul în termeni neechivoci pentru creştinismul autentic:

Dacă nu este înviere a morţilor, nici Hristos n-a înviat; zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică şi credinţa voastră (I Cor., 15, 12-15).

Lumea nu a aşteptat credinţa creştină pentru a crede în „nemurirea sufletului", întregul elenism o poate confirma. Totuşi „trupul", „sufletul viu", în plenitudinea sa psihocorporală şi pneumatică a „vieţii spirituale însufleţite" înseamnă cu totul altceva în iudeo-creştinism faţă de sufletul lumii greceşti... Nici una dintre expresiile *Credo*-ului creştin nu afirmă „eu cred... în nemurirea sufletului". Or faptul este în strânsă corelaţie cu problema teofaniei „angelice"... sau a divinităţii „întrupate".

Acum o ultimă precizare de ordin practic: în scrierile noastre, am păstrat permanent ortografia franceză pentru *Melkitsedeq* (Melchisedec în română -n.t.), pentru a asigura unitatea redacţională; în schimb, în documentele citate, am respectat ortografia utilizată de autorii lor.

În încheiere ne rămâne o sarcină agreabilă de îndeplinit: aceea de a mulţumi tuturor celor care ne-au ajutat în cercetarea noastră şi în mod special d-lui Paul Lafitte din Bayonne, căruia îi datorăm un inventar riguros al pasajelor din opera lui René Guénon cu referire la *Tradiţia primordială* şi la *Melchisedec*; îi datorăm, în plus, contribuţia preţioasă în finisarea lucrării; va găsi aici expresia întregii noastre gratitudini.

J. T., 29 septembrie 1981

NOTE

[1] Rennes-II, februarie 1977, nr. de înregistrare 77354613, doc. nr. 767-036, fişierul central al tezelor de la Universitatea Paris-X-Nanterre.

[2] „Ierusalimul la răscrucea Orientului şi Occidentului", octombrie 1981; text de Renée de Tryon-Montalembert.

[3] Secțiunea a V-a, Sciences religieuses, Sorbona (director de studii: A. Faivre).

PARTEA ÎNTÂI

TRADIȚIA PRIMORDIALĂ
ŞI
MELCHISEDEC
ÎN OPERA LUI RENÉ GUÉNON

I

NOŢIUNEA DE TRADIŢIE

Înainte de a preciza care sunt postulatele unei Tradiţii unice şi primordiale pentru Guénon, este important să cunoaştem foarte bine sensul dat de autor cuvântului *tradiţie*.

În sensul etimologic al latinescului *tradere*, este vorba de „ceea ce este transmis". Totuşi termenul a căpătat în zilele noastre o tentă peiorativă de informaţie legendară, rutină, obişnuinţă. În schimb, Tradiţia cu T mare se aplică, pentru Guénon, la tot ceea ce relevă adevăruri principiale sau principii imuabile ce decurg din Adevărul primordial şi unic.

Unul dintre gânditorii apropiaţi lui Guénon va afirma că aceste adevăruri principiale „leagă orice lucru omenesc de Adevărul divin" (F. Schuon, „L' Oeuvre de R. Guénon", în *Etudes traditionnelles*, nr. 256-261, 1951). Această tradiţie ar avea o origine transcendentă, ne spune un alt colaborator al revistei lui Guénon (J. Thamar, „Comment situer l' oeuvre de R. Guénon?", E.T. n. 282-288, 1951), şi care „scapă oricărei investigaţii istorice"... deoarece este „tot atât de veche ca lumea", după expresia lui Joseph de Maistre. Iată deci că lucrurile nu sunt atât de simple atunci când vrei să te situezi de partea adevărului în confruntările religioase referitoare la această tradiţie a originilor.

Oricum, se vede că noţiunea de tradiţie este în totalitate contrariul unei repetiţii maşinale şi omeneşti şi ea postulează în favoarea unei transmiteri conştiente de elemente invariabile şi sacre. În accepţiunea guénoniană, ea cuprinde tot ceea ce poate fi legat de un principiu metafizic şi cosmologic. Limbajul său cel mai adecvat - şi chiar singurul adecvat fiindcă este cel mai puţin specific dintre toate formele de expresie şi cel mai apropiat de o înţelegere intelectivă primară şi centrală -, se dovedeşte a fi *„limbajul simbolic"*.

Scopul tradiţiei astfel definit este de a produce o înţelegere a „cauzelor profunde", astfel încât să desţelenească cunoaşterea de ordin metafizic, a Unităţii Macrocosmosului şi Microcosmosului şi a tuturor stărilor fiinţei; pe scurt, la capătul demersului, ce poate fi „instantaneu", se află realizarea ultimă a „identităţi supreme" dintre om şi Principiul divin. Aceasta este într-adevăr finalitatea acestei „legături" tradiţionale şi a perspectivelor şi „tehnicilor" spirituale ce o însoţesc.

Aceste perspective reclamă o etică şi o structură de natură socială. Orice societate „tradiţională" înglobează deci o ierarhie graduală reflectând la nivelul său un aspect de ordin tradiţional. Astfel societatea hindusă antică avea sistemul de caste, nu în mod necesar ereditare, sistem ce avea în vedere o stratificare socială umană „funcţională" bazată pe calificările activităţii omeneşti, şi acestea armonizate cu criteriile doctrinare ale tradiţiei. Este deci inutil, pentru noi, să aplicăm sistemului o „judecată" relevând date morale; în ultimele se regăseşte reflectat un punct de vedere „modern", deci netradiţional prin ipoteză, şi mai ales „individualizat", pe când ordinea tradiţională nu ţine seama decât de persoană, de rol; individul se găseşte în ea ca actorul antic cu masca. „Masca" este realitatea superioară a actorului. Este perspectiva din *Bhagavad-Gita* cu care ne vom întâlni în analiza noţiunii de tradiţie la Guénon şi în cea a aplicaţiilor sale.

Îndeplinirea actelor în modalitatea lor tradiţională reglată, adică urmând ordinea lumii şi în conformitate cu „principiile", constituie în această privinţă *ritul* (sanscrită: *rita*). Astfel orice act conform cu prototipul etern este ritual: activitatea pe care o declanşează are ca scop identificarea fiinţei omeneşti cu „Ceea ce" îi depăşeşte pe drept individualitatea şi îi fondează „ex-istenţa" într-o expresie a Fiinţei universale eterne şi unice.

Aceeaşi idee a ordinii principiale şi ierarhic funcţionale este cea care îl va conduce pe Guénon la ilustrarea, pentru Occident, a societăţii medievale cu dubla sa autoritate sacerdotală şi regală, iniţierile sale etc.

Un alt punct de vedere demn de atenție este că tradiția fiind repetitivă în elementele, ansamblurile și subansamblurile ce o constituie (fără de care nu ar mai fi o transmitere între un „înainte" și un „după"), istoria tradițională nu este liniară ci ciclică. „Entropia", datorată unei pierderi progresive a receptivității tradiționale și proliferării cantitative - căci tradiția relevă aspectul calitativ al Universului - conduce la o „cădere" sau degenerare al cărei punct final coincide, prin vârful său niciodată atins, cu punctul de plecare al unui nou ciclu.

Astfel evoluția se desfășoară de la o stare de perfecțiune și simplitate inițială către o stare de disoluție și de pluralitate finală, total inversată față de prima. Guénon va arăta că teoria ciclurilor se verifică tot atât de bine în cele patru faze ale vieții omenești cât și în cel patru vârste ale diferitelor tradiții sau în polarizările extreme ale Scripturii biblice cu Paradisul pământean circular coincizând cu Ierusalimul ceresc rectangular, dar după căderea finală din evenimentele apocaliptice.

Noi afirmăm deci că starea inițială și principială este cea care poartă numele de „Tradiție primordială", paradigmă a fiecărei tradiții ulterioare în curgerea timpului, tradiții ce nu sunt altceva decât o adaptare temporală și spațială.

Pe scurt, întoarcerea la „Tradiția primordială" constituie încheierea ciclului. Este și scopul vieții individuale: revigorare metafizică, reintegrare, căutarea unei stări originare pierdute. Este rațiunea de a fi a „organizațiilor tradiționale".

Modalitățile acestei întoarceri la origini formează un registru de itinerarii și căi variate, adaptate la „funcțiunile" tradiționale și inserate în statutele organizațiilor tradiționale. Ele pot căpăta o formă religioasă și pot administra tuturor ființelor supuse jurisdicției lor o instrucție generală minimală: este cazul „esoterismului", a cărui finalitate este asigurarea „salvării" sau prelungirea postumă a ființei care și-a încheiat ciclul stării corporale umane într-o modalitate individuală a stării omului integral. Ele pot căpăta o formă mai secretă și „centrală" și pot dispune atunci o instrucție „esoterică", bazându-se fie pe prima formă, fie pe o activitate omenească rânduită după tradiție; este vorba atunci de organizații cu

formă inițiatică. Guénon va demonstra că „esoterismul" nu este altceva decât dimensiunea interioară, inima, miezul viu și „legitim " într-un fel, al „exoterismului", acesta din urmă manifestându-l la nivelul la care „lumea manifestată" (adică multiplă și incapabilă de „centrare") poate totuși să beneficieze de el, chiar dacă foarte parțial.

În fond, universul tradițional s-ar putea rezuma în câteva imagini geometrice, între care cele referitoare la punctul central (fără dimensiuni și asociat multiplicității unui număr indefinit de raze), cele privind reprezentarea ciclurilor succesive în formă de șurub elicoidal, apoi cele etajând tripla ierarhie tradițională: înălțimea ascendentă, baza mediană și plană, adâncimea descendentă, care „ierarhizează" funcțiunile activității omenești, căci omul tradițional guénonian este mai întâi un *homo hierarchicus*.

Revenind la organizațiile tradiționale, vedem că și aici apare problema „Tradiției primordiale", fie că este vorba de Paradisul din Scripturile religioase, fie că este vorba de Inițiere: intrare, început, rit de deschidere a Căii ce accede către „început", și se împlinește, potrivit perspectivelor orientale, în ceea ce este numit „Identitatea supremă", dincolo de dualitatea subiect-obiect și chiar de dualismul Dumnezeu-om. Guénon descoperă indicația metodologică a acestui „Sfârșit = Origine" atât în esoterismul islamic (de unde provine de fapt expresia „Identitate supremă"), cât și în hinduism cu afirmarea identității *Atman-Brahman*, sau în budism cu *Nirvana*, sau în China taoistă cu *Tao*.

Acesta este „rațiunea suficientă" a tradiției; dar întrucât nu se poate transmite decât ceea ce s-a primit de către fiecare, Guénon va insista deci pe necesitatea transmiterii neîntrerupte, a filiației tradiționale de la om la om și din generație în generație prin intermediul „ritului" - „ordinea" -, sau a formelor ritualice oricât de simple ar fi acestea. Astfel, așa cum nu este în puterea unui grădinar să cultive un stejar acolo unde lipsește ghinda, la fel nu este în puterea nici unui om să insufle Duhul dacă nu l-a primit el însuși. Subliniem astfel cu claritate ideea unei origini unice a Tradiției.

Totuşi dacă multe organizații tradiționale actuale urcă până în „timpuri imemoriale", altele cunosc fondatori determinați istoric dar al căror mesaj se afirmă şi apare ca decurgând dintr-o sursă divină, ceea ce ilustrează celebrul simbol al arborelui răsturnat ale cărui rădăcini sunt în cer.

„Cerul", aici, nu este altceva decât „pământul" originar: acela al Tradiției primordiale în universul conceptual definit de René Guénon.

II

TRADIŢIA PRIMORDIALĂ

Terminologie

Guénon va raporta deci întreaga doctrină tradiţională şi legitimitatea organizaţiilor ce vehiculează o „influenţă spirituală", de natură exoterică sau esoterică, la principiul iniţial al acestei „Tradiţii primordiale".

Tradiţie primordială sau Religie primordială? Nu ne vom antrena în această dezbatere pe care Guénon şi cercurile guénoniene au ignorat-o, şi care urma să se ivească la câteva decenii după moartea lui Guénon, atunci când divergenţele doctrinare îi opuneau, în anumite puncte - şi în special referitor la natura creştinismului - pe guénonienii riguroşi lui F. Schuon.

Or acest autor foloseşte tema „*Religio perennis*" sau Religie primordială; el îşi precizează gândirea într-o notă din propria lucrare *L'esotérisme comme principe et comme voie* (Dervy-Livres, 1978, „Le Commandement Suprême", p. 151, nota 15):

> Spunem „Religie primordială" şi nu „Tradiţie" deoarece primul dintre termeni are avantajul de a exprima o realitate intrinsecă (*religere* = „unire" a pământescului cu cerescul) şi nu una simplist extrinsecă ca al doilea (*tradere* = „livrare" de elemente scripturare, ritualuri şi legalităţi). În plus, este drept să te întrebi dacă putea fi vorba de „tradiţie" într-o epocă unde cunoaşterea spirituală era înnăscută sau spontană, sau încă, dacă necesitatea unei „tradiţii", deci a unei transmiteri exterioare, nu antrenează *ipso facto* necesitatea unei pluralităţi de formulări.

Pentru Guénon, norma şi pivotul, germenele nepieritor a tot ceea ce este „sacru", al întregului Univers manifestat macrocosmic şi microcosmic, fundamentul tuturor tradiţiilor

secundare şi diverselor religiilor, depozitarul etern al doctrinei şi Cunoaşterii, într-un cuvânt Templul Adevărului veşnic este clar Tradiţia primordială.

Dharma

Aceasta s-ar putea explica de o manieră foarte semnificativă dacă am avea în vedere posibilităţile incluse în noţiunea hindusă de *Dharma*, ce include punctul de vedere tradiţional în integralitatea sa. Aici este vorba de o Doctrină-Cunoaştere şi nu de o simplă teorie; ea postulează „realizarea efectivă" a fiinţei şi comportă aplicaţii înglobând în special toate modalităţile vieţii omeneşti fără excepţie.

R. Guénon va defini natura acestei *Dharma;* este unul dintre termenii sanscriţi ce tulbură cel mai mult pe traducători, scria el într-un articol din 1935 (reprodus în *Etudes sur l'hindouisme*, Editions traditionelles, 1976), căci are multiple sensuri: cel de „Lege", Ordine - aşa cum ar putea fi concepută de deviza francmasoneriei scoţiene: *„Ordo ab Chao"*. Desigur, *Dharma* „nu este Tradiţia primordială" dar vom vedea curând în ce fel se rataşează acesteia. Guénon aminteşte că termenul este derivat din rădăcina *dhri* ce semnifică a duce, a suporta, a susţine, a menţine etc. Este vorba, continuă Guénon în articolul precizat,

> de un principiu de conservare a fiinţelor, şi în consecinţă de stabilitate, cel puţin la fel de compatibilă cu condiţiile de manifestare, căci toate aplicaţiile *Dharma*-ei se raportează întotdeauna la lumea manifestată.

Această *Dharma* se prezintă deci ca o reflectare a „imuabilităţii principiale" în ordinea manifestării. Ea nu este „dinamică", continuă Guénon, decât în măsura

> în care manifestarea implică în mod necesar „devenirea", dar ea este cea care face ca această devenire să nu producă schimbare, cea care menţine întotdeauna, prin schimbarea însăşi, o anumită stabilitate relativă».

Guénon va face să se observe în această privinţă că rădăcina *dhri* este cvasiidentică în formă şi sens cu o altă rădă-

cină, *dhru*, de unde derivă cuvântul *dhruva* ce desemnează „polul":

> În mod efectiv, la această idee de „pol" sau „axă" a lumii manifestate convenim să ne referim dacă dorim să înțelegem cu adevărat noțiunea de *Dharma*: *este ceea ce sălășluiește invariabil în centrul revoluțiilor tuturor lucrurilor, și care reglementează cursul schimbării prin însuși faptul că nu participă la ea.*

Subliniem ultima frază căci ea este aluzivă la concepția guénoniană de Tradiție primordială.

Guénon va asocia funcția *Dharma*-ei simbolului axei sau „arborelui lumii" și va sublinia înrudirea acestei noțiuni cu cea a cuvântului sanscrit *rita*, ce are în sens etimologic sensul de „rectitudine", conformitate la ordinea omenească și înainte de toate la ordinea cosmică. Se vede că noțiunea nu este limitată la om ci se întinde la toate făpturile și chiar la toate stările de manifestare, deci la tot ce ține de creație. Există „Norma" directoare a întregului și „Norma" specifică fiecărui grup, specie, stadiu, lume, ciclu, incluzând ideile de armonie, dreptate, echilibru, legislație, scop stabilit de Scrierile tradiționale hinduse pentru viața omenească până la realizarea sa de ordin spiritual (dincolo de corp și psihic, dar până la „scopul suprem" ce nu mai este de domeniul manifestării)... *Dharma* se întinde în mod egal spre aplicațiile sociale și, după împrejurare, se identifică cu „datoria" mai curând decât cu „dreptul". Astfel *Dharma* proprie unei ființe nu se poate exprima decât prin ceea ce trebuie să facă ea însăși, și nu prin ceea ce alții trebuie să facă în privința sa, „și relevă în mod natural *Dharma* acestor ființe" (*Etudes sur l'hindouisme*, Editions traditionnelles, 1976, nota 1, pag. 73).

Or acest *Dharma* astfel „delimitat", dacă putem spune așa, și care ar putea fi apropiat de ideea „voinței revelate" în monoteismele occidentale (după cum, pentru religiile amintite, ar putea fi asimilat mai corect cu definiția dată Bibliei de masoneria anglo-saxonă: „*Volume of the Sacred Law*", Volum al Legii Sfinte), această Dharma ne va conduce la sursa sa principală: Tradiția primordială, și atunci la noțiunea de *Sanātana Dharma* cu care avem de a face.

Sanātana Dharma şi Tradiţia primordială

Şi aici, Guénon ne previne că este vorba de o noţiune fără echivalent exact în termenii sau expresiile din Occident şi deci în final fără configurare sau prefigurare în înţelegerea occidentală (cf. „*Sanātana Dharma* în *Cahiers du Sud*, 1949, număr special „Approches de l' Inde"; articolul a fost reluat în culegerea *Etudes sur l'hindouisme* deja citată). Chiar expresia *Philosophia perennis*, în sensul medieval al termenului, nu ni se pare a fi decât o aproximare îndepărtată, referindu-ne la diferenţele notabile ce se pot observa la domeniul restrâns al *Philosophia*-ei *perennis* faţă de care se raportează în manieră exclusivă noţiunea de *Sanātana Dharma*.

Redăm aici un lung citat în legătură cu traducerea termenului *Sanātana Dharma*, prin care Guénon ne va face o demonstraţie foarte clară a ceea ce el înţelege prin *Tradiţia primordială*:

> ...termenul *sanātana* implică o idee de durată, în timp ce eternitatea, dimpotrivă, este esenţialmente „non-durata"; durata despre care este vorba este indefinită, dacă se doreşte, sau mai precis „ciclică", în accepţiunea grecescului *aiônios* care nu are sensul de „etern" atribuit deseori de moderni dintr-o regretabilă confuzie. Ceea ce este perpetuu în acest sens, este ceea ce subzistă constant de la începutul până la sfârşitul unui ciclu şi, potrivit tradiţiei hinduse, ciclul care trebuie avut în vedere în ceea ce priveşte *Sanātana Dharma* este o *Manvantara*, adică durata de manifestare a unei umanităţi pământene.

Guénon adaugă că termenul *sanātana* conţine şi sensul de „primordial" şi observă că

> ceea ce este cu adevărat perpetuu nu poate fi decât ceea ce urcă chiar până la originea ciclului.

În sfârşit precizează că:

> această perpetuitate, împreună cu stabilitatea implicată de ea în mod necesar, dacă nu trebuie în nici un caz confundată cu eternitatea şi cu care nu are chiar măsură comună, este totuşi ca o reflectare, în condiţiile lumii noastre, a eternităţii

şi a imuabilităţii ce aparţin principiilor înseşi cărora *Sanātana Dharma* le este expresia în raport cu aceasta.

Nu vom da toate concluziile trase de Guénon în special relativ la transmiterea ritualurilor şi a naturii riturilor; tot aşa ne vom apleca asupra relaţiilor existente între *Sanātana Dharma* şi legea scrisă sau religioasă ce guvernează una sau alta dintre religii şi tradiţii. Dacă există o *Dharma* ce guvernează conservarea făpturilor şi care rezidă în conformitatea la natura lor esenţială, proprie fiecărei fiinţe, deci fiecărei categorii de fiinţe, lumi, stări de existenţă - eventual părţi determinate din acestea - neam sau perioadă, etc., există în mod evident *Sanātana Dharma* atunci când este vorba de ansamblul unei umanităţii şi, după cum am văzut, pentru întreaga durată a manifestării sale, constituind, în teoria hindusă a ciclurilor, o *Manvantara*. Se regăseşte aici ideea de „lege" „,normă" - şi „matrice" originară, în sensul matematic al termenului - proprie fiecărui ciclu şi

> formulată încă de la origine de Manu care o conduce, adică prin inteligenţa cosmică ce reflectă în ea Voinţa divină şi exprimă prin ea Ordinea universală.

Ni se pare mai important, în sens opus, să cităm pasajul cel mai sugestiv pentru noi din această analiză pentru *Sanātana Dharma*, căci ea ne face să intrăm în miezul definiţiei *Tradiţiei primordiale*:

> Acum, trebuie să fie uşor de înţeles ceea ce reprezintă de fapt *Sanātana Dharma*: nu este altceva decât Tradiţia primordială, cea care subzistă singură în mod continuu şi fără schimbare prin întreaga *Manvantara* şi posedă astfel perpetuitatea ciclică, deoarece însăşi primordialitatea sa o sustrage vicisitudinilor epocilor succesive, şi poate astfel singură, cu toată rigoarea, să fie privită ca adevărat şi deplin integrală. De fapt, ca urmare a mersului descendent al ciclului şi obscurizării spirituale care rezultă, Tradiţia primordială a devenit ascunsă şi inaccesibilă pentru umanitatea obişnuită[1].

Guénon adaugă că este vorba de sursa primară şi de fondul comun al tuturor formelor tradiţionale particulare, ce

procedează printr-o adaptare la condiţiile speciale ale unui neam sau unei epoci. Totuşi nici una dintre acestea

> nu ar putea fi identificată cu *Sanātana Dharma* sau ar putea fi considerată ca o expresie adecvată, ea rămânând totuşi întotdeauna ca o imagine mai mult sau mai puţin voalată[1].

Orice tradiţie ortodoxă îi apare lui Guénon ca o reflectare sau „un substitut" al Tradiţiei primordiale, în toată măsura permisă de circumstanţele contingente".[1] Dacă tradiţia ortodoxă amintită nu este *Sanātana Dharma*, o reprezintă totuşi cu adevărat pentru cei ce aderă şi participă la ea în mod efectiv. De fapt ei nu o pot atinge decât prin ea, şi ea o exprimă pentru ei, dacă nu în integralitate „cel puţin în tot ceea ce îi priveşte în mod direct, şi aceasta sub forma cea mai apropiată de natura lor individuală".[1] Decurge de aici că în cele din urmă toate formele tradiţionale diverse sunt

> conţinute principial în *Sanātana Dharma*, din moment ce sunt tot atâtea adaptări permanente şi legitime, şi că nici una dintre dezvoltările la care ele sunt susceptibile în decursul timpului nu ar şti să fie altceva în fond.[1]

În corolar, ele conţin toate *Sanātana Dharma* în interioritatea lor cea mai „centrală". Diferitele lor „grade de exterioritate" sunt atunci ca nişte văluri acoperind Tradiţia primordială, nelăsând-o transparentă decât într-un modalitate atenuată, mai mult sau mai puţin parţială. În ochii lui Guénon faptul este cert şi

> ar fi o eroare să doreşti asimilarea pur şi simplu a *Sanātana Dharma* cu una sau alta dintre forme, oricare ar fi ea de fapt, de exemplu tradiţia hindusă aşa cum ni se prezintă astăzi.[2]

El constată că eroarea este câteodată comisă de cei „al căror orizont, datorită circumstanţelor în care se găsesc, este limitat în mod exclusiv la acea singură tradiţie".[2] Şi observă că dacă, totuşi, asimilarea

> este legitimă într-o anumită măsură urmând ca noi să explicăm faptul, aderenţii fiecăreia dintre celelalte tradiţii ar putea tot aşa să spună, în acelaşi sens şi cu aceeaşi denumi-

re, că propria lor tradiţie este *Sanātana Dharma;* o asemenea afirmaţie ar fi întotdeauna adevărată în sens relativ, deşi ar fi evident falsă în sens absolut.[2]

Or, există clar o raţiune pentru care noţiunea de *Sanātana Dharma* apare legată în mod special de tradiţia hindusă:

> Aceasta este, dintre toate formele tradiţionale vii în prezent, cea care derivă cel mai direct din Tradiţia primordială, deşi îi este într-un fel o continuare în exterior, ţinând cont întotdeauna, bineînţeles, de condiţiile în care se derulează ciclul uman căruia ea însăşi îi dă cea mai completă descriere din câte s-ar găsi; astfel ea participă, în cel mai înalt grad comparativ cu toate celelalte, la perpetuitatea sa[2].

Guénon sesizează că tradiţia hindusă şi tradiţia islamică sunt

> singurele care afirmă în mod explicit validitatea tuturor tradiţiilor ortodoxe; şi, dacă-i aşa, este pentru că, fiind ambele prezente în cursul unei *Manvantara,* trebuie să se integreze în mod egal, deşi în moduri diferite, tuturor acestor forme diverse ce s-au produs în interval, pentru a face posibilă „reîntoarcerea la origini" prin care sfârşitul ciclului urmează să se întâlnească cu începutul său, şi care, în punctul de plecare al unei alte *Manvantara,* va manifesta din nou în exterior adevărata *Sanātana Dharma.*[3]

După cum vedem, pentru René Guénon, Tradiţia primordială este cea care constituie cu adevărat *Sanātana Dharma* în însăşi esenţa sa, restul nefiind în fond decât adaptări circumstanţiale în timp şi spaţiu; caracterul universal al tradiţiei hinduse ţine de faptul că ea decurge în mod direct din Tradiţia primordială şi chiar, ne spune Guénon „,o reprezintă într-un anumit fel".[4]

Consecinţele unei primordialităţi tradiţionale pentru religii

Din această teorie decurg mai multe consecinţe. Vom cita unele care ni se par fundamentale deoarece datorită lor monoteismele occidentale şi în special creştinismul apoi, în

sânul lui, catolicismul roman, vor contesta doctrina *Tradiţiei primordiale*. Atitudinea se traduce prin refuzul de a admite *orice aspect ce egalizează tradiţia creştină cu alte tradiţii*, şi orice aspect *ce ierarhizează dimpotrivă modurile de realizare spirituală, dar de data acesta în interiorul creştinismului şi potrivit unei distincţii ce nu mai aparţine doar clericatului.*[5] Cele două mişcări antitetice, de egalizare pe de o parte şi de ierarhizare pe cealaltă parte, de banalizare „exterioară" - la nivelul orizontal al comparaţiilor între religii -, şi de alegere „interioară" - pe nivelul vertical al aprofundării fiecărei religii -, se condiţionează unul pe celălalt. Or cele două aspecte sunt strâns legate de concepţia unei Tradiţii originare de unde purced toate celelalte...

Şi dacă Melchisedec ar deţine cheia enigmei? Căci refuzul la care am făcut aluzie trece sub tăcere prezenţa în sânul monoteismului, şi în special al creştinismului, a unui „Martor" sau unei mărturii a Tradiţiei primordiale, dacă s-ar judeca după descrierile sale scripturare, după rolul ce-i este acordat şi, pe drept, de controversele provocate de funcţiunea sa tradiţională. Mărturia nu numai că adevereşte legătura tradiţiilor Cărţii şi a „Dumnezeului personal" cu Tradiţia primordială, dar mai ales pare a da clar creştinismului (fie că este conştient sau nu, fie că îi refuză darul sau nu) acest caracter de indistincţiune (câteodată „subversivă" în mijlocul altor tradiţii şi civilizaţii) propriu Tradiţiei primordiale!

Nu vom intra acum în discuţia rezervată unei alte părţi a acestei teze şi care, s-a arătat, îl vizează mai direct pe *Melchisedec*, „regele Salemului".

Cu siguranţă, Guénon făcuse deja apropierea dar în prelungirea studiilor sale consacrate în special *Regelui Lumii* şi „triplei puteri". În ceea ce ne priveşte, controversele în jurul lui Melchisedec ne interesează doar în măsura în care ne permit să aşezăm „personajul" în cadrul tradiţiilor biblice, iudaică, creştină şi musulmană, şi acest lucru, nu numai din punct de vedere strict relaţional sau concurenţial, dar şi din punctul de vedere al perspectivelor „esoterice" sau „mistice" mai puţin cunoscute, ce luminează subiectul. În plus, perspectivele riscă să infirme argumentele religioase vizând respin-

gerea noţiunii de Tradiţie primordială sau consecinţele sale la care am făcut aluzie anterior şi la care vom reveni acum.

Consecinţa cea mai „vizibilă", am putea spune, a „primordialităţii" unei tradiţii, de la care toate provin potrivit cu sensul ataşat cuvântului „a transmite", este că toate religiile sau tradiţiile, pentru a merita dublul calificativ de „transmis prin" sau de „legat de", trebuie să descindă istoriceşte de la această origine comună, din acest „ou" arhetipal. Ele se vor găsi deci „banalizate", nici una neputând să le excludă pe celelalte, nu mai mult decât fiicele unei mame unice sau aşa cum descendenţii acestor fiice nu vor putea contesta moştenirea biologică a fiecăreia dintre ele.

Aici, moştenirea în discuţie consistă în *autenticitatea* tradiţională şi, la nivelul principiilor, în *Adevăr*. Se vede imediat cum doctrina aceasta ar putea contraria monoteismele, adică religiile ce au un „Eu" divin: ea presupune că nici una dintre religii nu poate să pretindă o deţinere exclusivă a Adevărului şi autenticităţii unice şi absolute.

Se vede în continuare că dacă aceste religii nu pot subscrie la afirmarea unui „Adevăr Unic" care le fondează pe toate în autenticitatea lor - ceea ce F. Schuon a denumit „unitatea transcendentă a religiilor"[6] - în schimb organizaţiile esoterice sau iniţiatice îşi vor baza clar „toleranţa" pe această concepţie, de fapt legată strâns fie de perspectivele metafizice, cum este cazul sufismului, fie de învăţături simbolice cum este cazul francmasoneriei. Incontestabil, clivajul dintre „religie" şi „organizaţie esoterică" se va adăuga motivelor luptei religiilor împotriva „esoterismelor" sau organizaţiilor iniţiatice, oricât ar fi de situate acestea în „interiorul" primelor, aşa cum se întâmplă cu sufismul în raport cu islamul, sau oricât ar fi de specific legate de o activitate omenească independentă de o confesiune determinată, aşa cum se poate constata din punct de vedere geografic şi istoric cu masoneria şi edificarea „sacrului". În sfârşit, chiar acest clivaj explică ostilitatea religiilor faţă de teza care acreditează existenţa Tradiţiei primordiale. René Guénon va demonstra temeiul Tradiţiei primordiale - care le conţine „potenţial" pe toate

celelalte, justificându-le prin chiar faptul că acestea sunt o proiecție a sa –, prin exemplul relației cognitive și cauzale dintre Unu și multiplu. El le va vedea ilustrarea în simbolismul roții ale cărei spițe sunt reprezentate *in principio* în centrul lor comun printr-un punct unic, *originea fiecărei spițe.*

Tot astfel, Guénon va deduce din constanța sau persistența anumitor termeni simbolici și a semnificației lor „tehnice" în formele tradiționale foarte îndepărtate în timp și spațiu, excelența și primordialitatea unei doctrine *comune.* Reluând termenii din studiile lui Ananda K. Coomaraswamy apărute în diferite reviste de limbă engleză, va vedea explicația acestor apropieri în luarea în considerare a „formulărilor unei doctrine comune" (*Dharma-Paryāya*), cât și a „dialectelor unui singur și același limbaj al spiritului", sau ramuri ale uneia și aceleiași „tradiții universale și unanime" (*Sanātana Dharma*)[7].

Judecata emisă de Ananda K. Coomaraswamy despre arta sacră, ce nu putea satisface specialiștii acesteia în creștinismul roman modern, se va referi deci fără încetare la existența unui arhetip metafizic atemporal, deci în afara cadrului unei „confesiuni" particulare.

Faptul este valabil tot atât de bine în relația creștinismului cu arta creștină, cât și pentru orice tip de altă artă tradițională ce-și va trage obârșia întotdeauna, printr-o derivație continuă, de la „tradiția universală și unanimă" (*Sanātana Dharma*) a cărei sursă ultimă rămâne o „revelație" (*śruti*) primită la începutul „Luminii luminilor".

O altă deducție guénoniană despre conceptul de Tradiție primordială: întoarcerea tuturor lucrurilor la o stare eternă sau cel puțin „nepieritoare", coincidență a Paradisului pământean cu Ierusalimul ceresc. Unii vor vedea aici ștergerea „timpului liniar" iudeo-creștin în beneficiul „timpului ciclic" din tradițiile orientale, „adaptările" succesive ale Tradiției primordiale efectuându-se, în cursul ciclului, printr-o „prezență" a acesteia și prin „recunoașterea" faptului că ea asigură amintitele adaptări.

În această perspectivă, orice religie monoteistă se găsește în aceeași situație cu cea care o precede, sau cu toate tradi-

ţiile existente odată cu ea în momentul istoric dat. Astfel o religie oarecare nu poate deţine o superioritate absolută în raport cu celelalte, în ceea ce priveşte deţinerea Adevărului. Tot aşa, dacă nu există decât un Adevăr, nu există decât o Tradiţie, originea tuturor celorlalte. În mod evident, punctul de vedere nu poate fi al celui ce adoptă fiecare confesiune ca o extensie a principiului: „În afara Bisericii, nu există mântuire". Or ceea ce se spune într-una se poate spune tot aşa în cealaltă. Nivelul probelor nu este nici demonstrativ nici obiectiv, ci instituţional, „subiectiv", sau relevă în mod particular Legea şi Harul divin.

Astfel, analizând lucrarea lui Paul Vulliaud despre kabbala iudaică şi ceea ce relatează autorul cu privire la marele preot ceresc *Mikaël*, la Moise etc., Guénon va arăta că ceea ce este spus

> aici de israeliţi poate fi spus de toate popoarele ce au o tradiţie ortodoxă cu adevărat: cu cea mai puternică îndreptăţire trebuie să o afirme reprezentanţii Tradiţiei primordiale din care derivă toate celelalte şi căreia toate îi sunt subordonate...

În aceeaşi logică a gândirii, ciclul ce implică o întoarcere la începuturi este asimilat de Guénon cu o „întoarcere a tuturor lucrurilor la starea lor primară" de care este vorba în *Zohar* (III, 856, referitor la Ieremia, XVII, 3), la întoarcerea la „starea primordială", adică la starea a cărei moştenire este deţinută de Tradiţia primordială.

Comentatorii lui Guénon vor extrage din această viziune istorică aplicaţii pentru tema apocaliptică iudeo-creştină. Astfel Gaston Georgel (*Le Symbolisme*, n. 398-399, iulie-octombrie 1971, articolul: „Doctrine des cycles et mouvements de l'histoire") va scrie:

> Cronologia ciclică tradiţională poate fi înscrisă pe un cerc, punctul de tangenţă coincizând cu punctul de plecare al celor două cronologii (ciclică şi liniară), şi se observă imediat că: 1. în vecinătatea punctului de tangenţă cele două cronologii coincid aproape, dar 2. ele diferă cu atât mai mult cu cât se îndepărtează mai mult de punctul de tangenţă.

Se deduce deci că, la limită, timpul rectiliniu tinde către infinit, în timp ce timpul ciclic revine către punctul său de plecare „cel puțin în mod logic".

Consecința ce rezidă din aspectul tradițional ciclic este o înflorire a prezentului umanității pe un pământ având polii și aspectul său propriu,

> trecând prin diferite faze succesive până la epuizarea totală a posibilităților sale, după care un cataclism cosmic terminal va bulversa poziția globului și aspectul cerului - răsturnarea axei polilor -, pentru a face loc apoi unui nou cer și unui nou pământ, lăcaș mai întâi paradisiac al unei noi omeniri ce va fi condusă de Manu dintr-o nouă Manvantara.

Se descoperă aici înrudirea dintre doctrina ciclurilor și cea a Tradiției primordiale și teoriilor orientale aplicate eshatologiei cât și cu predicțiile din *Viśnu-purāna* referitoare la caracteristicile erei noastre finale, vârsta sumbră din *Kali-Yuga*, descrise după cum urmează:

> Neamurile de sclavi se vor face stăpâni ai lumii.
> Conducătorii vor avea fire violentă.
> Conducătorii, în loc să-și protejeze supușii, îi vor despuia.
> Numai averile vor conferi rangul.
> Sigura legătură dintre sexe va fi plăcerea.
> Pământul nu va fi apreciat decât pentru bogățiile minerale.
> Modul de viață va fi uniform în mijlocul unei promiscuități generale.
> Cel care va da cei mai mulți bani va domina oamenii.
> Nu va conta că omul oarecare se va închipui egal cu un brahman (autoritatea spirituală).
> Oamenii vor suferide spaima morții și sărăcia îi va îngrozi.
> Femeile vor deveni un simplu obiect de satisfacție sexuală.

Totuși toate aceste tulburări vor culmina cu întoarcerea la Norma întrupată în Tradiția primordială, așa cum a arătat Jean-Pierre Schnetzler, autorul cărții *La Méditation bouddhique*[8].

> Când riturile învățate de textele tradiționale vor fi pe cale de dispariție și când sfârșitul vârstei întunecate va fi aproape, o parte din Ființa divină care există prin propria sa natură spirituală potrivit caracterului Principiului, care

este Începutul şi Sfârşitul, va coborî pe pământ. . . şi va da naştere unui neam ce va urma *legile vârstei primordiale.*

De notat în plus că, în universul conceptual înfăţişat de Guénon, postulatul izotropic de Tradiţie primordială conduce la admiterea altor afirmaţii legendare contestate, nu numai din punct de vedere epistemologic ci tot în legătură cu „retuşările" presupuse de ele la nivel doctrinar, corecţii efectuate de către religiile vizate.

Astfel este ideea de Paradis pământesc identificat ca Centrul originar şi simbolic prin posesia Graalului - beneficiarii săi putând fi apoi număraţi printre păstrătorii Tradiţiei primordiale. Trebuie să cităm în context o serie de extrase din lucrarea lui René Guénon, *Le Roi du Monde,* ce susţin constatările enunţate anterior în legătură cu:

a) *ideea de Graal şi de păstrare a Tradiţiei primordiale în „centrele spirituale" secundare*: Guénon notează că Graalul a fost încredinţat lui Adam în Paradisul terestru, şi că, la căderea sa, Adam îl pierde la rândul său; nu l-a putut lua cu el atunci când a fost alungat din Eden. Astfel, sensul legendei este clar: omul, îndepărtat din centrul său originar se găseşte de atunci închis în sfera temporală; nu mai poate găsi „punctul unic de unde toate lucrurile sunt privite sub aspectul eternităţii". Şi iată comentariul aşteptat:

> Posesia „sensului eternităţii" este legată de ceea ce toate tradiţiile numesc (...) „starea primordială", a cărei restaurare constituie primul stadiu al adevăratei iniţieri, starea condiţiei prealabile pentru cucerirea efectivă a stărilor „supraomeneşti". De fapt, Paradisul terestru reprezintă propriu zis „Centrul Lumii"; cele ce vom spune în continuare, despre sensul originar al cuvântului *Paradis,* îl vor putea face mai bine înţeles.

Guénon se opreşte şi la enigma lui Seth ce obţine dreptul de a intra în Paradisul pământean şi poate astfel căpăta preţiosul vas. Este adevărat, numele de Seth exprimă ideile de fundament şi stabilitate şi, ca urmare, indică într-un fel restaurarea ordinii primordiale distruse de căderea omului:

Trebuie să înțelegem că Seth și cei care după el au posedat Graalul au putut astfel să stabilească un centru spiritual destinat să înlocuiască Paradisul pierdut, o imagine a acestuia; și *atunci această posesie a Graalului reprezintă păstrarea integrală a Tradiției primordiale într-un asemenea centru spiritual.*[9]

Guénon gândește că originea celtică ce se recunoaște în legenda Graalului trebuie să lase fără îndoială să se înțeleagă că druizii au avut o contribuție la ea și „trebuie numărați printre păstrătorii permanenți ai Tradiției primordiale".

b) *relațiile dintre centrele secundare și centrul suprem*: Guénon estimează că pierderea Graalului sau a unuia dintre echivalentele sale simbolice corespunde cu pierderea Tradiției cu tot ceea ce aceasta comportă; dar i se pare că este mai curând ascunsă decât pierdută, și că în tot cazul nu poate fi pierdută decât „pentru unele centre secundare, de vreme ce acestea încetează să fie în relație directă cu centrul suprem". Centrul suprem în discuție este invariabil depozitarul Tradiției, el nu este afectat de schimbările ce survin în lumea exterioară, de unde faptul că „după diferiți Părinți ai Bisericii, și în special sfântul Augustin, potopul nu a putut atinge Paradisul pământean", care este „sălașul lui Enoh și Pământul Sfinților" și al cărui vârf atinge „sfera lunară", adică se găsește dincolo de domeniul schimbării (identificat cu „lumea sublunară"), în punctul de comunicare dintre Pământ și ceruri (*Le Roi du Monde*, pp. 43-44).

c) *relațiile dintre existența unei Tradiții primordiale și noțiunea de „stare primordială" a omului*: în ochii lui Guénon, Graalul reprezintă pe cel care posedă în integralitate „Tradiția primordială și care a ajuns deci la nivelul de cunoaștere efectivă implicat esențialmente de această posesie. Datorită faptului, el este „reintegrat în plenitudinea stării primordiale". Acestor două noțiuni „stare primordială" și „Tradiție primordială", consideră el că trebuie să se raporteze dublul sens inerent cuvântului *Graal*,

căci, printr-una dintre aceste asimilări verbale ce joacă deseori în simbolism un rol de loc neglijabil, și care au de fapt

raţiuni mult mai profunde decât s-ar imagina la prima vedere, Graalul este în acelaşi timp un vas (*grasale*) şi o carte (*gradale* sau *graduale*); ultimul aspect desemnează în mod manifest tradiţia, în timp ce primul se referă mai direct la starea însăşi (pp. 44-45).

d) *„funcţiunile" reprezentative ale acestei Tradiţii sacre, de origine „neomenească" şi existând în interiorul organizaţiilor depozitare ale Tradiţiei sau guvernând o umanitate*: Guénon va cita în legătură cu acest subiect pe Legislatorul sau *Manu* identificat cu Principiul director şi „central" al Tradiţiei primordiale, pe conducătorul suprem al unui centru sau al unui ţinut mitic intitulat *Agarttha* după Saint-Yves d'Alveydre, pe Pontiful suprem, pe Regele-Pontif deţinător al puterilor profetice, sacerdotal şi regal, pe „Regele Lumii":

> Prin ceea ce tocmai am spus, se poate deja înţelege că „Regele Lumii" trebuie să aibă o funcţiune esenţialmente ordonatoare şi regulatoare (se va remarca cum nu este lipsit de legătură faptul că ultimul cuvânt are aceeaşi rădăcină cu *rex* şi *regere*), funcţiune putând fi rezumată într-un singur cuvânt ca cel de „echilibru" sau de „armonie", ceea ce desemnează cu precizie în sanscrită termenul *Dharma*: ceea ce înţelegem prin aceasta, este reflectarea, în lumea manifestată, a imuabilităţii Principiului suprem (op. cit., cap. „Regalitate şi Pontificat", pp. 20-21).

e) *în sfârşit, despre caracterul „valid" al tradiţiilor secundare derivând din Tradiţia primordială, validitatea fiind ea însăşi atestată de o „recunoaştere" a filiaţiei autentice*. Ţinând cont de ceea ce am indicat la punctul d), este evident că „recunoaşterea", epifanizând legătura stabilită între Tradiţia primordială şi tradiţia derivată sau secundară, se va exercita prin intermediul „personajelor" care simbolizează funcţiunile supreme sau reprezentative ale Tradiţiei originare semnalate anterior.

Un pasaj din *Regele Lumii* este semnificativ în această privinţă: Guénon apropie sensul „dublei puteri sacerdotală şi regală" de distincţiile ce separă fiecare dintre funcţiunile tradiţionale în doctrinele hinduse şi scrie:

...lui *Brahātmā* îi aparține plenitudinea celor două puteri sacerdotală și regală considerate în principiu și într-un fel în stare nediferențiată; cele două puteri se disting apoi prin manifestare, *Mahātmā* reprezentând îndeosebi puterea sacerdotală, și *Mahānga* puterea regală. Distincția corespunde celei dintre *Brāhmani* și *Kshatriya;* în fapt, fiind „mai presus de caste", *Mahātmā* și *Mahānga* au în ele însele, ca și *Brahātmā,* un caracter atât sacerdotal cât și regal.

Exprimarea va conduce la precizarea unui punct de vedere ce nu părea să fi fost exprimat într-o manieră satisfăcătoare, deși era foarte important, și se referă la funcțiunea „Regilor magi" din Evanghelie care reuneau cele două puteri; aceste personaje misterioase nu reprezintă în realitate nimic altceva decât pe cei trei conducători din *Agarttha.*

Mahānga îi oferă lui Hristos aurul și-l salută ca „Rege"; *Mahātmā* îi oferă tămâie și îl salută ca „Preot"; în sfârșit *Brahātmā* îi oferă mirul (balsamul purității depline, imagine a lui *Amritā*) și îl salută ca „Profet" sau maestru spiritual prin excelență. *Omagiul astfel adus lui Hristos născut, în cele trei lumi ce reprezintă ariile corespunzătoare lor, ca reprezentanți autentici ai Tradiției primordiale este în același timp, dacă se remarcă bine, garanția perfectei ortodoxii a creștinismului cu privire la aceasta*[10] (cap. „Cele trei funcțiuni supreme", p. 36).

Am subliniat cu un scop ultima frază din extras căci evidențiază clar aplicarea la creștinism a principiilor guénoniene pe care tocmai le-am amintit.

Concluzia se impune de la sine: niciodată interpreții dogmelor sau istoriei religiilor din Biserica creștină nu au dorit să atribuie Regilor magi „funcțiunea" ce le este destinată după R. Guénon în economia tradițională a monoteismului, și pentru cauză.

Este deci un nou motiv de dezacord ce apare aici între monoteism și noțiunea guénoniană de Tradiție primordială.

Înainte de a analiza pe fond perspectivele lui R. Guénon, vom enumera din opera sa articolele referitoare la noțiunea de Tradiție primordială legată, în iudeo-creștinism, după cum am sugerat deja pe scurt, de personajul Melchisedec.

Lucrările lui René Guénon și referințele la Tradiția primordială

Nu vom indica, în acest nomenclator, pasajele care au legătură directă cu Melchisedec, ci le vom detalia în altă parte a lucrării. Vom oferi, în continuare, un clasament detaliat, prin numele lucrării, subiect tratat, pagină etc.; pentru moment ne vom mulțumi să catalogăm lucrările lui Guénon unde apare problema Tradiției primordiale:

1. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*: introducere, cap. I-IV, VI-VIII, X-XII, XVII, XVIII, XXII-XXVIII, XXXI, XXXV, LIV; LXIV, LXX.

2. *La Grande Triade*: prefață, cap. XVI, XXV.

3. *Le Roi du Monde*: cap. I-VIII, X, XI.

4. *Comptes rendus*: pp. 28, 125, 188, 200.

5. *Aperçus sur l'esotérisme chrétien:* pp. 30, 33, 34, 35, 37, 38, 86, 97 și 102.

6. *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage:*
Vol. 1: pag.22
Vol. 2: pp.26, 27, 29, 35, 42, 54.

7. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques:* pp. 45, 46, 48-50, 66, 72, 101, 166.

NOTE

1 *Etudes sur l' hindouisme*, pp.112 şi 113.
2 Ibid., pp 113 şi 114.
3 Nu vom discuta aici fundamentarea afirmației, mulțumindu-ne să reproducem, în acest extras, gândirea lui R. Guénon.
4 Op. cit., pp 174 şi 175, ținând cont de lucrarea lui R. Krishnaswami Aiyar, *Thoughts from the Eternal Law*.
5 Se uită câteodată că „egalitatea formelor tradiționale" cuprinde finalitățile metafizice ale Universului şi omului, reîntoarcerea la Dumnezeu, scopul originar şi ultim al Universului şi omului. În schimb această egalitate poate foarte bine să se împace cu beneficiul mijloacelor privilegiate în interiorul unei forme tradiționale particulare: „Căci la Dumnezeu toate sunt cu putință" (Marcu, 10, 27). Astfel ar trebui înțeleasă „economia mântuirii" în creştinism prin harul lui Hristos şi Învierea sa.
6. Cf. F. Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, Gallimard, 1948.
7. Cf. în special recenziei sale despre articolele lui A.K. Coomaraswamy din Speculum, revistă de studii medievale: „Forme tradiționale şi cicluri cosmice", cap. „Kabala iudaică", pp. 100-101.
8. Dervy-Livres, 1979.
9. Subliniat de noi.
10. Subliniat de noi.

III

TRADIȚIA PRIMORDIALĂ. CENTRE SECUNDARE. ROLUL LUI MELCHISEDEC

Considerații preliminare

Guénon, când întreprinde comentariul la esoterismul ebraic, urmându-l pe Paul Vulliaud și în legătură cu lucrarea *Le Roi du Monde,* notează că, printre „intermediarii celești" desemnați de kabbala iudaică (*Shekinah* și *Metatron*), *Shekinah* este „prezența reală" a Divinității. El observă imediat că atunci când Scriptura menționează această prezență reală o face cu privire la construcția Tabernacolului sau a Templelor lui Solomon și Zorobabel. Este vorba aici întotdeauna de o manifestare „luminoasă" pusă de fapt de Guénon în legătură, atât în *Le Roi du Monde* cât și în *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* (cap. „Kabala iudaică"), cu desemnarea lojei masonice ca „loc foarte luminat și foarte regular".

Înainte de a continua, să reținem asimilarea sau comparația, căci, dacă există o organizație tradițională unde rezidă foarte vie conștiința unei universalități doctrinare trăgându-și sursa dintr-un centru originar unic și comun tuturor oamenilor și tuturor religiilor, deci din tot ceea ce este „sacru", aceasta este cu siguranță Masoneria, și aceasta în pofida ambianței confesionale monoteiste ce a existat și continuă să existe în Occident.

Guénon, așadar, va pune în legătură *Shekinah* cu sălașul divin și cu „Centrul lumii", o altă denumire a Tradiției primordiale. Astfel în *Formes traditionnelles et cycles cosmiques,* vorbind de *Jubileu,* de ideile și imaginile legate de acesta: pace, rădăcini către râu (Ieremia, XVII, 8), sau de „fluviu ce iese din Eden" și poartă numele de *Jobel* în *Zohar,* el notează că

ste vorba despre întoarcerea la „starea primordială" avută n vedere de toate tradițiile:

> și de care ne-am ocupat în studiu nostru despre Dante; și când se adaugă că „întoarcerea tuturor lucrurilor la starea lor primară va anunța era mesianică", cei care vor fi citit studiul vor putea să-și aducă aminte de ceea ce am spus despre raporturile dintre „Paradisul pământean" și „Ierusalimul ceresc".

Autorul nostru insistă asupra faptului că cel despre care ste vorba aici „pretutindeni și întotdeauna, în diferite faze le manifestare ciclică", nu este altul decât *Pardes*-ul, centrul cestei lumi, comparat cu inima, centrul ființei și „reședință ivină" sau *Brahma-pura* în tradiția hindusă. Tabernacolul i este imaginea și, din acest motiv, este numit în ebraică *ıishkan* sau „sălaș al Divinității", cuvânt având aceeași rădă- ină cu *Shekinah*.

Guénon va remarca în sfârșit, după Vulliaud și a sa *'abbala iudaică*, că *Shekinah* are un paredru care poartă nume dentice cu ale sale și posedă aceleași caractere cât și aspecte iferite ca și *Shekinah* însăși. Numele acestui paredru este *Aetatron*, echivalentul numeric al numelui divin *Shaddai*.

Va fi, pentru Guénon, ocazia de a face în legătură cu *Aetatron* o nouă aluzie la Tradiția primordială și la ideea de nediere angelică despre care se va vedea că îl va conduce pe ;uénon chiar la evocarea rolului lui Melchisedec.

Cităm deci pasajul din capitolul „*Shekinah* și *Metatron*", in lucrarea *Le Roi du Monde*:

> Termenul de *Metatron* comportă toate accepțiunile de păzitor, de Domn, trimis, mediator; el este „autorul teofaniilor în lumea sensibilă"[1]; este „Îngerul Feței", precum și „Prințul Lumii" (*Sâr ha-ôlam*), și prin ultima denumire se vede că nu ne-am îndepărtat deloc de la subiectul nostru. Pentru a utiliza simbolismul tradițional explicat deja anterior, am spune că, așa după cum conducătorul ierarhiei inițiatice este „Polul pământesc", *Metatron* este „Polul ceresc"; unul își are reflectarea în celălalt, cu care este în relație directă urmând „Axa Lumii".

Or, Paul Vulliaud relevase în lucrarea sa *La Kabbale juive*, că numele „Polului ceresc" era *Mikaël*, marele preot, ardere de tot și ofrandă în fața lui Dumnezeu. Astfel tot ceea ce fac israeliții pe pământ este săvârșit după ceea ce se petrece în lumea cerească. Marele Pontif îl simbolizează aici jos pe *Mikaël*, prințul Milosteniei, și chiar când Scriptura vorbește de apariția lui Mikaël, este vorba de gloria lui *Shekinah*. Guénon va extinde exemplarismul la toate neamurile posesoare ale unei tradiții cu adevărat ortodoxe; cu o mai puternică legătură atunci când este vorba de reprezentantele tradiției primordiale din care toate celelalte derivă și căreia îi sunt subordonate. El va vedea aici o corespondență cu simbolismul „Pământului sfânt", imagine a lumii cerești. În sfârșit el va adăuga că *Metatron* nu are numai aspectul Milosteniei, ci și pe cel al Dreptății, el este „marele preot" (*Kohen ha-gadol*) și „marele prinț" (*Sâr ha-gadol*), „șeful oștirilor cerești", în el este principiul puterii regale, ca și al puterii sacerdotale sau pontificale căruia îi corespunde la propriu funcțiunea de „mediator":

> Trebuie de altfel să observăm că *Melek* „,rege" și *Maleak*, „înger" sau „trimis", nu sunt în realitate decât două forme ale unui singur și același cuvânt; în plus, *Malaki*, „trimisul meu" (adică trimisul lui Dumnezeu, sau „îngerul în care este Dumnezeu", *Maleak ha-Elohim*), este anagrama lui *Mikaël*.[2]

Melchisedec și noțiunea de „centru"

Or, dacă Guénon pune în corespondență trimisul și îngerul sau regele cu personajul lui Melchisedec, el stabilește și o legătură între, pe de o parte, funcțiunile spirituale cărora le-am văzut desfășurarea după diferențierea „postprimordială" și, pe de altă parte, atributele lui Melchisedec, fie prin ceea ce este scris în Scriptură fie prin ceea ce semnifică etimologia numelui de Melchisedec.

Aceasta va fi explicată de asemenea într-un întreg capitol din *Roi du Monde* consacrat lui Melchisedec și aluziv la Tradiția primordială. Vom extrage de aici pasajele principale.

Mai înainte să amintim că Guénon precizase clar că „Centrul suprem" al Tradiției primordiale – ca și localizarea

polară a acestui „ținut" suprem – își găsea, în cursul derulării ciclurilor, reflectarea în alte centre particularizate: cele ale tradițiilor ce decurgeau din Tradiția primordială unică. Iată deci întreaga problemă a „localizării centrelor spirituale", titlul capitolului XI din *Roi du Monde*, evocat în legătură cu subiectul; ea se referă astfel, în sânul monoteismului mediteranean, la rolul lui Melchisedec în raport cu Tradiția primordială și cu centrul din „Ierusalim".

Guénon precizează că există loc pentru considerarea mai multor locații succesive, corespunzând diferitelor cicluri sau subdiviziuni ale unui alt ciclu mai întins numit *Manvantara*; se impune atunci observarea unei succesiuni ierarhice între aceste localizări corespunzând constituirii formelor tradiționale; ele nu sunt într-un cuvânt decât „adaptări ale Tradiției principale și primordiale care domină toată *Manvantara*". Într-adevăr, se poate să existe simultan, dincolo de centrul principal, mai multe alte centre ce i se alătură și care îi reprezintă tot atâtea imagini; aceste centre secundare, fiind mai exterioare, sunt chiar mai aparente decât centrul suprem, ceea ce poate conduce câteodată la confuzii.

Guénon notase deja similitudinea dintre Lhassa, centrul lamaismului, cu *Agarttha*, calificat mai târziu ca *Shambala* de Marco Pallis, și va atrage atenția occidentalilor asupra a două orașe cu o dispunere topografică prezentând particularități care, la origini, au avut o rațiune de a fi asemănătoare: Roma și Ierusalimul. *Cel din urmă, spune el, „era în mod efectiv o imagine evidentă a misteriosului Salem al lui Melki-Tsedec"*.[3] Este ocazia să amintim existența unei geografii sacre sau sacerdotale potrivit căreia poziția cetăților și templelor nu era arbitrară, ci determinată de legi foarte precise. Se pot prezenta astfel, ne asigură el, legăturile ce uneau „arta sacerdotală" și „arta regală", a căror expresie e păstrată în Masonerie, în arta constructorilor cu noțiunea de *Pontifex*, precum și rațiunile pentru care vechile corporații erau în posesia unei adevărate tradiții inițiatice. De fapt, între fundarea unui oraș și constituirea unei doctrine (sau a unei noi forme tradiționale, prin adaptarea la circumstanțele definite de timp și loc), exista un raport astfel încât primul termen era considerat

deseori ca simbol pentru al doilea. O dată în plus, se va face aluzie la Ianus, zeul iniţierii în Mistere şi zeul corporaţiilor de artizani (*Collegia fabrorum*), subliniindu-se că „există în această dublă atribuire un fapt deosebit de semnificativ".

Să mai adăugăm că noţiunea de „localizare" era deja conţinută în definiţiile pe care Guénon le-a dat pentru *Shekinah*, prezenţă divină îmbrăcată cu veşmântul „melekian" de *Metatron*, şi că autorul lucrării *Le Roi du Monde* a stabilit de altfel:

a) *o concordanţă între proiecţiile „Centrului primordial" şi simbolurile muntelui şi peşterii*, atunci când a văzut, în descrierile făcute de Anne Catherine Emmerich, „muntele profeţilor" asimilat cu faimoasa *Agarttha*, reşedinţă a Regelui Lumii, păstrătoare a Tradiţiei primordiale şi receptacul al cunoaşterii iniţiatice:

> „...Swedenborg declară şi el că este de acum înainte printre înţelepţii din Tibet şi din Tartaria, că trebuie să caute „Cuvântul pierdut"; la rândul său, Anne Catherine Emmerich are de asemenea viziunea unui loc misterios numit de ea „Muntele Profeţilor", situat în aceleaşi regiuni (*Le Roi du Monde*, cap. „Centrul suprem şi *Kali-yuga*", p. 71).

Se va descoperi mai departe ce comparaţie face el între Centrul suprem al Tradiţiei primordiale şi *situs*-ul muntelui, fie că era vorba de muntele *Meru* al hinduşilor, de *Alborj* al perşilor sau de *Salem*-ul lui Melchisedec sau *Agarttha*, regatul invizibil.

În aceeaşi idee de *situs* polar sau vertical, relevăm asimilarea acestui Pământ sfânt paradisiac din muntele *Garizim* la samariteni, care, ne aminteşte Guénon, este „Muntele binecuvântat" „Colina eternă" „Muntele moştenirii", „Casa lui Dumnezeu" şi Tabernacolul îngerilor săi, sălaşul lui *Shekinah*; este identificat chiar cu „Muntele primordial" (*Har Qadim*) unde fusese Edenul, şi care nu fusese acoperit de apele potopului (*Le Roi du Monde*, p. 56, nota 1). Este deopotrivă muntele polar al anticei *Tula*, numită „Insula albă". Şi Guénon adaugă:

> Am spus că această culoare reprezintă autoritatea spirituală; în tradiţiile americane, *Aztlan* are drept simbol un munte

alb, dar reprezentarea se aplică mai întâi acelei *Tula* hiperboreene și „muntelui polar". În India „insula albă" (*śveta-dvipa*), plasată în general în regiunile îndepărtate ale Nordului, este privită ca „sălaș al Preafericiților", ceea ce îl identifică în mod clar cu „Pământul celor Vii".

Guénon notează în această privință că dacă există o asimilare fonetică de făcut între *Meru* și *mêros* (pulpă) în legătură cu nașterea lui Dionysos, la rândul său, „Ursa Mare" era numită le vechii egipteni „constelația pulpei". Tot astfel, el amintește, și acesta nu ne îndepărtează de analiza noastră, că

> „Insulele fericite" ale Antichității occidentale (...) erau situate la apus („grădina Hesperidelor": *hesper* în greacă, *vesper* în latină, înseamnă seara, adică Occidentul), ceea ce indică o tradiție de origine atlantă, și ceea ce, pe de altă parte, poate de asemenea să ne facă să ne gândim la „cerul occidental" al tradiției tibetane.

Oricum ar fi, este vorba de un munte, sau și de o insulă: „Insula Sfinților" pentru Irlanda sau „insula verde", „insula Preafericiților", dar având în centru un „munte alb"

> care nu este inundat, se spune, de nici un potop, și al cărui vârf este de culoarea purpurei. Acest „munte al Soarelui" cum mai e numit, este același lucru cu *Meru*; acesta, fiind și „muntele alb", apare înconjurat de un brâu verde prin faptul că este situat în mijlocul mării, și în vârf îi strălucește triunghiul de lumină.

Este vorba așadar de reprezentări sau centre secundare ale Tradiției primordiale constituite în vederea adaptării la condiții determinate, după cum ne informează Guénon.

Dar întotdeauna sunt locuri reprezentative ale „inimii lumii" sau „polare", sau care nu pot fi atinse, ca muntele *Qāf* al arabilor, „nici pe pământ și nici pe mare" și care, printre alte destinații, o are și pe cea de „munte al Sfinților"; la fel *Montsalvat* al Graalului. Guénon (*Le Roi du Monde*, cap. V, p. 46) se exprimă astfel pentru descrierea muntelui Graalului:

> Mai există un simbol ce se adaugă unui alt aspect al legendei Graalului și care merită o atenție specială: cel de *Montsalvat* (literalmente „munte al Salvării"), pisc situat „la

hotare îndepărtate de care nici un muritor nu se apropie", reprezentat ca ridicându-se din mijlocul mării, într-o regiune inaccesibilă, după ea ridicându-se Soarele. Este în acelaşi timp „insulă sacră" şi „munte polar", două simboluri echivalente despre care vom vorbi în continuarea acestui studiu; este „Pământul nemuririi", ce se identifică în mod natural cu Paradisul pământean.

S-a relevat în trecere asocierea *situs*-ului geografic cu o culoare simbolică: astfel verdele-alb-roşu al hermetismului şi al ecosismului masonic cu insula verde, care are în centru un munte alb imposibil de atins de către potop, şi cu un vârf purpuriu sau cu *Meru*, muntele alb în mijlocul unei mări verzi şi având deasupra un triunghi luminos, sau în sfârşit, cu albul imaculat al „Albei", al curcubeului etc. În orice caz, noţiunile de:

- izolare: vârful unui munte inaccesibil, peşteră în fundul muntelui, insulă;
- culoare pură: curcubeu, culori hermetice, alb imaculat şi culoare solară legată de azur (alb, galben, bleu),

sunt legate de cea de *separare* de lumea comună sau „profană", de *sanctificare*, *Kaddosh*-ul fiind excepţia. Găsim cu precizie aceeaşi definiţie de

> sfinţenie aplicată muntelui Sion ca centru al pământului *Salem*... a cărui regalitate aparţine lui Melchisedec, de unde numele de Pământ sfânt pentru Israel.

b) *permanenţa unei „organizaţii tradiţionale" circulare, cu doisprezece membri şi un centru, pentru toate aceste derivate ale Tradiţiei primordiale.* Cu această ocazie, René Guénon face din nou aluzie la Melchisedec. Observă cum constituirea circulară se regăseşte în consiliul lui *Dalai-Lama*, la cavalerii Mesei rotunde, şi că numărul de doisprezece nu reprezintă numai cele douăsprezece semne zodiacale ci, înainte de toate, cele douăsprezece manifestări ale Soarelui unic indivizibil, cei doisprezece *Adityas* sau Sori; el scrie într-o notă:

> Sunt tot atâtea manifestări ale unei esenţe unice şi indivizibile; şi se spune că cei doisprezece sori vor apărea simultan la sfârşitul ciclului, reintegrându-se atunci în unitatea esen-

țială și primordială a naturii lor comune. La greci, cei doisprezece zei ai Olimpului sunt de asemenea în corespondență cu cele douăsprezece semne ale Zodiacului.

În legătură cu Regele Lumii, care are soarele printre emblemele sale, Guénon semnalează că acest simbol

> este exact cel atribuit de liturghia catolică lui Hristos atunci când îi aplică titlul de *Sol Justitiae;* Cuvântul este efectiv „Soarele spiritual", adică adevăratul „Centru al lumii"; și, în plus, expresia *Sol Justitiae* se referă în mod direct la atributele lui *Melki-Tsedec.*

Leul, animal solar, este pe drept considerat în Antichitate și în Evul Mediu ca o emblemă a dreptății și puterii.

> Semnul Leului este, în Zodiac, casa proprie a Soarelui. Soarele cu douăsprezece raze poate fi considerat ca reprezentând pe cei doisprezece *Adityas;* dintr-un alt punct de vedere, dacă Soarele îl figurează pe Hristos, cele douăsprezece raze sunt cei doisprezece Apostoli (cuvântul *apostolos* semnifică „trimiși", razele fiind astfel „trimise" de către Soare). Tot așa trebuie să vedem în numărul celor doisprezece Apostoli un simbol, printre multe altele, *„ale perfectei conformități a creștinismului la Tradiția primordială".*[4]

Se știe de altundeva că cei doisprezece *Adityas* desemnați de tradiția hindusă sub numele de *Dhātri, Mitra, Aryaman, Rudra, Varuna, Sūrya, Bhaga, Vivasvat, Pūśan, Savitri, Tvaśtri și Vișnu* –, au fost astfel asimilați de Guénon cu cele douăsprezece fructe ale Arborelui Vieții situat în mijlocul Paradisului pământean, Arborele Vieții fiind *Aditi,* esența „unică și indivizibilă din care ei au ieșit", adică simbolul însuși al tradiției primordiale.

În plus, în legătură cu localizarea secundară a Tradiției primordiale, dacă Guénon a făcut aluzie la munte și amintește rolul avut de arca potopului și al *Thebah*-ului ebraic, el pune în evidență rolul lui Noe, a cărui arcă se așează pe un munte și care, cel dintâi, a sădit vița de vie. Arca potopului, scrie el în *Le Roi du Monde* (cap. XI),

> este încă o reprezentare a centrului suprem, considerat în special în măsura în care asigură păstrarea tradiției, starea

de învăluire într-un anumit fel[5], în perioada tranzitorie dată de intervalul dintre două cicluri şi marcată de un cataclism cosmic ce distruge starea anterioară a lumii pentru a face loc unei noi stări.[6]

În legătură cu *Noah*-ul biblic, conducătorul Arcăi, al cărui rol pare analog cu cel al lui *Satyavrata* din tradiţia hindusă devenit ca urmare un *Manu* al ciclului nostru actual (el însuşi parte a prezentei *Manvantara* în doctrina orientală a ciclurilor cosmice), el consideră că sădirea viţei de vie (Geneza, IX, 20) constituie o aluzie la semnificaţia simbolică a vinului şi la aspectul *iniţiatic al acestuia din urmă, aşa cum apare în episodul referitor la sacrificiul lui Melchisedec.*

Într-adevăr, este limpede că în privinţa riturilor sacrificiale Guénon leagă ideile conţinute în *Le Roi du Monde* de *funcţiunea lui Melchisedec.* Acest subiect motivează capitolul VI din *Roi du Monde* consacrat, după cum am văzut, lui Melchisedec, deoarece prin evocarea unui rit sacrificial ce „rememorează" Tradiţia primordială în Timp, Geneza descoperă rolul lui Melchisedec.

Guénon face astfel prezentarea Patriarhului necunoscut:

> Se spune în tradiţiile orientale că, într-o anumită epocă, *Soma,* (băutura) necesară în riturile sacrificiale, devine necunoscută, ea fiind înlocuit cu o altă băutură de leac, ce nu era decât un substitut al *Somei* primordiale[7]; rolul ei a fost jucat în principal de vin şi la ea se referă, la greci, o mare parte din legenda lui *Dionysos.*[8]

De fapt, vinul este deseori considerat ca reprezentând vechea tradiţie iniţiatică. În ebraică, cuvintele *jain* „vin", şi *sod,* „mister", se substituie unul cu celălalt (ele au aceeaşi valoare numerică: 70) iar la sufiţi,

> vinul simbolizează cunoaşterea esoterică, doctrina rezervată elitei şi care nu este potrivită tuturor oamenilor, aşa cum nu toţi pot bea vinul fără a fi pedepsiţi. Rezultă că folosirea vinului într-un rit conferă acestuia un caracter iniţiatic distinct; este în special cazul sacrificiului „euharistic" al lui Melchisedec, punctul esenţial asupra căruia trebuie acum să ne oprim (*op. cit.,* cap. VI, pp. 47-48).

Guénon anunţă astfel rolul particular al lui Melchisedec deoarece sacrificiul lui Melchisedec, aşa cum ni-l aminteşte, este de obicei considerat ca prefigurarea sacrificiului euharistic; fondată pe perspectivele pauline din Epistola către Evrei şi pe cuvântul din Psalmul CX, 4: *„Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchissedec"*, aplicată lui Hristos, liturghia creştină va identifica în mod practic sacerdoţiul creştin cu cel al lui Melchisedec.

În Biblie (Geneza, XIV, 18-20), descoperim efectiv o ordine ierarhică enigmatică între Melchisedec şi Avraam:

> Iar Melchisedec, regele Salemului, i-a adus pâine şi vin. Melchisedec acesta era preotul Dumnezeului celui Preaînalt (*El Elion*). Şi a binecuvântat Melchisedec pe Avram şi a zis: „Binecuvântat să fie Avram de Dumnezeu Cel Preaînalt, ziditorul cerului şi al pământului. Şi binecuvântat să fie Dumnezeul Cel Preaînalt, care a dat pe vrăjmaşii tăi în mâinile tale!" Şi Avram i-a dat lui Melhisedec zeciuială din toate.

Aşa cum procedează de fapt şi teologii creştini, Guénon va face să corespundă acest pasaj din Vechiul Testament cu comentariul amintitului episod din Epistola către Evrei:

> Căci acest Melchisedec, rege al Salemului, preot al Dumnezeului Cel Preaînalt, care a întâmpinat pe Avraam pe când se întorcea de la nimicirea regilor şi l-a binecuvântat, căruia Avraam i-a dat zeciuială din tot ce căpătase, se tâlcuieşte mai întâi: rege al Dreptăţii, apoi şi rege al Salemului, adică rege al Păcii; fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu, el rămâne pururea preot (Evrei, VII, 1-3).

Vom reveni asupra acestei binecuvântări căci în legătură cu subiectul vom vedea două „file de Biblie", iudaică şi creştină, pretinzând pe rând rolul unei superiorităţi, adevărată în ceea ce se referă la participarea lui Melchisedec, dar eronată în sensul că Melchisedec nu este „inferior" sau slujitor în nici una dintre ele!

Guénon, în tot cazul, a meditat îndelung asupra raportului dintre cei doi sacerdoţi, de unde pasajele următoare din capitolul VI din *Roi du Monde* care scot în relief ierarhia dintre cei doi: cea a lui Aaron pentru iudaism, şi cea a lui Melchisedec pentru creştinism. Îi apare că Melchisedec este superior lui Avraam, de vreme ce îl binecuvântează, şi

> „fără de nici o îndoială, cel mai mic ia binecuvântarea de la cel mai mare"[9]; la rândul său Avraam recunoaşte această superioritate, de vreme ce îi dă zeciuială, ceea ce reprezintă însemnul dependenţei sale. Există o adevărată „învestitură", aproape în sensul feudal al cuvântului, dar cu diferenţa că este vorba de o învestitură spirituală; putem adăuga că aici se găseşte punctul de joncţiune dintre tradiţia ebraică şi marea Tradiţie primordială.

Pentru Guénon, binecuvântarea coincide cu comunicarea unei „influenţe spirituale", la care Avraam va participa de acum înainte „şi se poate remarca cum formula utilizată îl pune pe Avraam în relaţie directă cu «Dumnezeu Cel Preaînalt", prin aceea că apoi Avraam îl invocă identificându-l cu *Jehovah*".[10]

Urmează apoi o exegeză ghemarică, căci dacă Melchisedec este superior lui Avraam, înseamnă că „Cel Preaînalt" (*Elion*), adică Dumnezeul lui Melchisedec, este şi el superior „Atotputernicului" (*Shaddai*), adică Dumnezeul lui Avraam. Primul dintre cele două nume reprezintă deci un aspect divin mai elevat decât al doilea. În plus,

> *El Elion* este echivalentul lui *Emmanuel*, celor două nume corespunzându-le exact acelaşi număr[11]; faptul leagă în mod direct istoria lui *Melki-Tsedec* de cea a Regilor magi, a cărei semnificaţie a fost explicată anterior. În plus, se mai poate vedea aici că: sacerdoţiul lui *Melki-Tsedec* este sacerdoţiul lui *El Elion*; sacerdoţiul creştin este cel al lui *Emmanuel*; prin urmare, dacă *El Elion* este *Emmanuel*, cele două sacerdoţii nu sunt decât unul, şi sacerdoţiul creştin, care de fapt comportă esenţialmente ofranda euharistică a pâinii şi vinului, este cu adevărat „după rânduiala lui Melchisedec".[12]

Tradiția primordială și cele „trei funcțiuni supreme"

Din punctul de vedere al lui Guénon, caracterul lui Mel-hisedec, care transcende orice formă specifică, se manifestă el mai clar în legătură cu cele trei funcțiuni supreme ale radiției hinduse. De aici înainte, identificarea Tradiției pri-nordiale cu personajul „fără spiță de neam" nu mai ridică ici o îndoială: am notat deja că ea era simbolizată de Arbo-ele Vieții cu douăsprezece fructe analog cu Soarele Dreptății u doisprezece sori secundari ce-l manifestă, el însuși refe-indu-se la atributele lui Melchisedec.

Într-adevăr Guénon observă că în istoria legendară a Regilor magi se face aluzie la trei personaje distincte, Mel-hior, Gaspard și Balthazar care i se par a fi cei trei conducă-ori ai ierarhiei inițiatice; dacă atunci Melchisedec este unic, crie el, este pentru că el poate să unească în persoana lui ispecte corespunzând chiar celor trei funcțiuni, de unde fap-ul că unii disting în *Adoni-Tsedec* („Domnul Dreptății") du-bla funcțiune denumită: *Kohen-Tsedec* („Preotul Dreptății"), i *Melki-Tsedec* („Regele Dreptății"); aceste trei aspecte pot fi ntr-adevăr considerate ca raportându-se respectiv

> la funcțiunile de *Brahātma, Mahātma* și *Mahānga*. Deși *Melki-Tsedec* nu ar fi la propriu decât numele celui de-al treilea aspect, el este aplicat adesea prin extensie la ansamblul celor trei și motivul folosirii lui de preferință față de celelalte se datorează faptului că funcțiunea exprimată este cea mai apropiată de lumea exterioară, cea manifestată în modul cel mai imediat. În plus, se poate remarca expresia de „Rege al Lumii", ca și cea de „Rege al Dreptății", care nu fac aluzie în mod direct decât la puterea regală; pe de altă parte, se mai întâlnește în India denumirea de *Dharma-Raja,* literalmente echivalentul celei de *Melki-Tsedec* (*op. cit.*, pp. 52-53).

Or, Guénon alocă titlul de *Dharma-Raja* lui *Yudhishthira,* din *Mahābhārata,* deși acesta a fost dat la început „Judecătorului morților", *Yama.* Raportul dintre judecătorul defuncților și *Manu,* justițiarul unei *Manvantara,* a fost deja subliniat de Guénon. În plus, comentând expresia lui Pavel din Epistola către Evrei, VII, 8, aplicată lui Melchisedec: „Pe când

dincolo, este un om care este dovedit că e viu", Guénon afirmă cu claritate:

> Acest „om viu", adică *Melki-Tsedec*, este *Manu* care rămâne într-adevăr „pururea" (în ebraică *le-ôlam*), adică pe întreaga durată a ciclului său (*Manvantara*) sau al lumii pe care o conduce în special. Aceasta pentru că el este „fără spiță de neam", căci originea sa este „neomenească", din moment ce el însuşi este prototipul omului; şi el este în mod real „asemenea fiului lui Dumnezeu", din moment ce, prin Legea formulată, el este pentru această lume, expresia şi imaginea Cuvântului divin (*op. cit.*, pp. 51-52).

Este adevărat că îngerul Judecății, Mikaël în tradiția iudeo-creştină, deține un instrument specific funcțiunii sale dar care relevă Dreptatea: *sabia*, deopotrivă un atribut al lui Melchisedec, odată cu *balanța*, complementarul său. Guénon mai observă că cele două embleme reprezintă respectiv, în ordinea socială, cele două funcțiuni administrativă şi militară,

> care aparțin la propriu *kshatriyas*-ilor, şi sunt cele două elemente constitutive ale puterii regale. Din punct de vedere hieroglific sunt două caractere ce formează rădăcina ebraică şi arabă *Haq*, ce semnifică atât „Dreptatea" cât şi „Adevărul", şi care, la diferite popoare antice, a servit cu precizie pentru desemnarea regalității. *Haq* este puterea ce face să guverneze dreptatea, adică echilibrul simbolizat de balanță, în timp ce puterea este simbolizată prin sabie.

În ochii săi, aceasta este clar caracteristica puterii regale deşi, în altă parte, reprezintă deopotrivă simbolul, în ordinea spirituală, al forței Adevărului.

> Există şi o formă atenuată a rădăcinii *Haq*, obținută prin substituirea semnului forței spirituale cu cel al forței fizice; această formă de *Hak* desemnează la propriu „Înțelepciunea" (în ebraică *Hokmah*), astfel că ea se potriveşte îndeosebi autorității sacerdotale aşa cum cealaltă [se potriveşte] puterii regale (*op. cit.*, p.54).

Regăsim aici, pentru regalitatea Dreptății asumată de Melchisedec, două dintre funcțiunile supreme ale tradiției hinduse; dar însuşi faptul că există echivalență de semnifica-

ţie între legislatorul unui ciclu, *Manu*, şi personajul fără spiţă de neam, Melchisedec, arată clar că el este, dacă se poate spune astfel, întruparea Tradiţiei primordiale pentru ciclul în discuţie, al nostru, prin referirea la apariţia lui Melchisedec în cele două Scripturi iudaică şi creştină, ciclu în sânul căruia aceste două tradiţii monoteiste nu mai figurează decât ca „aplicaţii" circumstanţiale şi providenţiale ale amintitei Tradiţii primordiale.

În trecere, se va remarca faptul că Tradiţia nu „devalorizează" iudaismul din moment ce acesta este înrădăcinat în Avraam „binecuvântat de Melchisedec", şi nu diminuează cu nimic caracterul transcendent al lui Hristos, din moment ce, pe de o parte, reprezintă o descendenţă trupească şi spirituală a iudaismului şi, pe de altă parte, el este identificat cu Melchisedec şi recunoscut ca atare de „cele trei puteri" ale Regilor magi, el unind *începutul* ciclului cu *sfârşitul* său. Se poate spune că Hristos apare ca fiind mai mult decât unul dintre „Centrele" religiilor monoteiste, şi nici o religie cu numele terminat în „ism" (iudaism, creştinism etc.) nu poate să şi-l facă „al său", pentru excepţionalul motiv că El este veşnic, aşa cum El însuşi o spune de fapt: *„Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam"*[13] (Ioan, 8, 58).

Aceste reflecţii ne fac să revenim la considerarea celor trei puteri sau funcţiuni.

Cele „trei funcţiuni supreme" şi Melchisedec

După cum se ştie, Guénon face ca cele trei funcţiuni supreme să decurgă din Tradiţia primordială, despre care ne va spune că este *încă prezentă* dar ascunsă în această *Agarttha* (sau *Shambala*) subterană care-l va inspira pe Ossendowski şi, prin urmare, pe René Guénon.

Deja, în legătură cu *Agarttha*, el făcuse o apropiere cu Melchisedec, notând că acesta este rege şi preot totodată şi că numele său semnifică „rege al Dreptăţii", că este în acelaşi timp rege al *Salemului*, adică al „Păcii"; Guénon regăseşte aici, înainte de toate „Dreptatea" şi „Pacea", adică mai precis cele două atribute fundamentale ale „Împăratului Lumii". Îi era astfel oferită ocazia de a observa că numele de *Salem*,

contrar opiniei comune, nu desemnase niciodată în realitate un oraş, şi că, dacă se consideră ca fiind numele simbolic al reşedinţei lui Melchisedec, ar trebui atunci să fie privit ca un echivalent al termenului *Agarttha*.

Tot în legătură cu subiectul *Agarttha* şi Regele Lumii el pune în evidenţă la Ossendowski pasajul referitor la puterea lui *Manu* al ciclului nostru sau a Împăratului Lumii al Tradiţiei primordiale:

> Puterea acesta este dată lui *Agharti* de cunoaşterea misterioasă a lui *Om*, cuvânt prin care începem toate rugăciunile noastre.

Guénon explică în termenii de mai jos raportul dintre Regele Lumii şi *Om*:

> Pe de altă parte, *Adi-Manu* sau primul *Manu* din *Kalpa* noastră (*Vaivasvata* fiind al şaptelea) este numit *Svāyambhuva*, adică ivit din *Svayambhū* „cel care subzistă prin sine însuşi", sau *Logos*-ul etern; or, *Logos*-ul sau cel care îl reprezintă în mod direct poate într-adevăr să fie desemnat ca primul dintre „Maeştrii spirituali" (*Guru*); şi, în mod efectiv, *Om* este în realitate un nume al *Logos*-ului (*op. cit.*, p. 33).

René Guénon leagă deci efectiv cei trei *mātrās*, sau elementele constitutive ale monosilabei *Om*, cu cele trei funcţiuni supreme care prezidează destinele acestei faimoase *Agarttha*, ea însăşi analoagă cu cetatea lui Melchisedec. Ea ar putea să apară în tradiţiile monoteiste care ne interesează, ca echivalentul lui *Brahātmā* din tradiţia hindusă. (Amintim că în ordinea principiilor universale, funcţiunea lui *Brahātmā* se referă la *Iśvara*, cea pentru *Mahātmā* la *Hiranyagarbha*, şi cea pentru *Mahānga* la *Virāj*).

Guénon va readuce cele trei elemente constitutive ale monosilabei *Om*, cu formele lor geometrice, pe următorul traseu: linie dreaptă, spirală, punct, traseu ce se identifică cu triunghiul iniţiatic al simbolismului originar, pentru care *Mahānga* reprezintă baza, *Brahātmā* vârful şi între cele două, *Mahātmā* întrupează într-un fel un principiu mediator, sau *anima mundi* a hermetiştilor, a cărui acţiune se desfăşoară în „spaţiul intermediar".

El aminteşte de fapt definiţia dată de Ossendowski după are *Mahātmā* „cunoaşte evenimentele viitorului", *Mahānga* dirijează cauzele acestor evenimente", iar *Brahātmā* „vor-eşte cu Zeul faţă către faţă".

Sprijinindu-se pe datele din *Bêtes, Hommes et Dieux,* René ;uénon continuă:

> Lui *Brahātmā* îi aparţine plenitudinea celor două puteri sacerdotală şi regală, abordate în mod principial şi într-un fel în stare nediferenţiată; cele două puteri se disting apoi prin manifestare, *Mahātmā* reprezintă îndeosebi puterea sacerdotală iar *Mahānga* puterea regală. Această distincţie corespunde celei dintre *Brahmani* şi *Kshatriyaşi;* dar de fapt, fiind „mai presus de caste", *Mahātmā* şi *Mahānga* au în ele însele, ca şi *Brahātmā,* un caracter atât sacerdotal cât şi regal.

Aici îşi va face loc o frapantă intuiţie a autorului. Într-adevăr, lui Guénon, Regii magi din Evanghelie, unind în ei ele două puteri, îi apar ca reprezentând cu precizie pe cei rei conducători din *Agarttha...*

> *Mahānga* îi oferă aur lui Hristos şi îl salută ca „Rege"; *Mahātmā* îi oferă tămâie şi îl salută ca „Preot"; în sfârşit *Brahātmā* îi oferă mir (balsamul purităţii absolute, imagine a lui *Amritā*) şi îl salută ca „Profet" sau Maestru spiritual prin excelenţă. (Cf. pasajului citat anterior).

Conchidem că omagiul adus lui Hristos născut „în cele rei lumi care sunt respectiv domeniile lor, prin reprezentanii autentici ai Tradiţiei primordiale", constituie, în acelaşi imp „garanţia perfectei ortodoxii a creştinismului cu privire a aceasta".

Iată deci cuvântul pronunţat: cei trei Regi magi reprezină cele trei funcţiuni supreme şi Tradiţia primordială. Prin leducţie, *Melchisedec este clar „conducătorul" acestei Tradiţii rimordiale,* sau mai degrabă „principiul personalizat" al icesteia în *Regele Lumii – Hristos/Logos.* În legătură cu acest ubiect, Guénon va adăuga, la nota 1 din acest pasaj, că nunele unuia dintre Regii magi, Melchior sau, în ebraică, *Melki-Or* „Rege al Luminii", este îndeajuns de semnificativ :a şi cel despre care se vorbeşte.

De fapt, în doctrina tradițională dezvoltată de Guénon, dacă Melchisedec este aspectul Logosului pentru ciclul abrahamic sau echivalentul teofanic al *Om*-ului hindus, trebuie să resoarbă în el, în mod necesar, toată manifestarea așa cum aceasta se resoarbe la fel, și mai ales, în Tradiția primordială. Omogenitatea Tradiției originare implică indistincția puterilor și ierarhii aduse la stadiul de potențialitate pură, întocmai cum se întâmplă cu cele trei *guna* ale tradiției hinduse înainte de trecerea în starea manifestată. Or, monosilaba *Om*, la care s-a văzut înrudirea cu Melchisedec, conține și ea dar în *unitate* și înainte de distingerea lor ierarhiile funcționale supreme, căci *Brahātmā* și cei doi însoțitori sunt în mod egal, în raport cu cele trei lumi, ternarul *Tribhuvana*: Pământul, Atmosfera, Cerul. Guénon o indică în mod clar în următorii termeni:

> Într-adevăr, după tradiția hindusă, cele trei elemente ale monosilabei sacre simbolizează respectiv cele „trei lumi" la care făceam aluzie adineauri, cei trei termeni din *Tribhuvana*: Pământul (*Bhū*), Atmosfera (*Bhuvas*), Cerul (*Svar*), adică, în alți termeni, lumea manifestării corporale, lumea manifestării subtile sau psihice, lumea nemanifeștată în principiu (*op. cit.*, p. 34).

Pornind de la cele trei funcțiuni supreme, René Guénon va face să reiasă următoarele trei informații:

1. Analogia dintre *Agarttha*, ca loc simbolic unde se păstrează Tradiția primordială și *Ierusalim*, loc nu mai puțin simbolic în ceea ce privește monoteismul de vreme ce, după Guénon, numele ar veni de la *Salem*, Pace, chiar dacă Melchisedec este rege al Dreptății și Păcii.

2. Raportul dintre muntele *Meru*, sălaș al tradiției primordiale pentru hinduși - *Alborj* pentru perși - *Eden*-ul *paradisiac*, reședință simbolică și atemporală a tradiției de unde pleacă cele patru fluvii ale *Pardes*-ului, și *Ierusalimul* cu sfântul *Sion*, pol spiritual al monoteismului și loc al manifestării lui Melchisedec.

Deschidem aici o lungă paranteză:

Paradisul originilor este totodată rezervorul apelor cerești, *Malkuth*, această sefira kabalistă care, după Vulliaud, citat de Guénon (*op. cit.* p. 55), este „bazinul unde se reunesc

pele ce vin din fluviul din înalt, adică toate emanațiile (gra-
ii sau influențe spirituale) răspândite de ea din abundență".

Guénon atrage atenția în mod explicit, în capitolul con-acrat lui *Malkuth* din *Roi du Monde*, asupra faptului că sefira eprezintă în „lumea inferioară" prezența divină sau *Shekinah* tradiției iudaică, și ea are ca sinonim pe *Tsedeq*, cel „Drept". -a văzut că Melchisedec era definit altundeva de apostolul avel ca rege al *Salem*-ului, al Păcii, ceea ce îi conferă atribu-ele sale tradiționale date de balanță și sabie, sau dă noțiunii le dreptate sensul de echilibru și pace, de axă centrală a lu-nii, o altă reprezentare a Tradiției primordiale, întrupată în Ielchisedec; de unde reflecția lui Guénon din *Le Roi du Monde* (cap. VI, p. 55):

> Această apropiere dintre *Malkuth* și *Tsedeq*, sau dintre Regalitate (guvernare a lumii) și Dreptate, se regăsește în mod explicit în numele lui Melki-Tsedec. Este vorba aici de Dreptatea distributivă și echilibrantă, din „coloana din mijloc" a arborelui sefirotic; trebuie deosebită de Dreptatea opusă Milei și identificată cu Rigoarea, din „coloana din stânga", căci există aici două aspecte diferite (și de fapt, în ebraică, există două nume pentru a le desemna: primul este *Tsedaqah*, al doilea este *Din*).

Primul dintre aspecte, va explica el, este Dreptatea care, n sensul cel mai strict și mai complet, implică „esențial-nente ideea de echilibru sau armonie și legată indisolubil de 'ace".

3. Ansamblul legăturilor strânse care unesc toate aceste lescrieri ale unei geografii supraspațiale sau sacre și care ondează într-un singur loc spiritual muntele originilor sau rofeților, muntele *Meru*, muntele sfânt al Sionului - de unde Ielchisedec va da propriul său nume pentru Ieru-Salem - și unctul central și subteran al regatului Agarttha - „cel mai nalt dintre munți și cea mai adâncă dintre văi", este arătat în itualurile masonice cele mai vechi ce tratează amplasarea lojei sfântului Ioan".

Desigur Guénon va fi de acord, deși este vorba aici de entre spirituale mai mult sau mai puțin ascunse sau cel puțin reu accesibile, dar va fi pentru el ocazia de a conchide astfel

capitolul ce tratează cele trei funcţiuni supreme, despre care s-a văzut că erau simbolizate de Melchisedec:

> Singura explicaţie plauzibilă ce poate fi dată este că, deşi descrierile se raportează la centre diferite, aşa cum apare în anumite cazuri, acestea nu sunt decât emanaţii, să spunem aşa, ale unui centru unic şi suprem, întocmai cum, într-un cuvânt, toate tradiţiile particulare nu sunt decât adaptări ale marii Tradiţii primordiale[14] (*op. cit.*, p.39).

NOTE

1. *La Kabbale juive*, t. I, pp. 492 şi 499
2. Ultima remarcă aminteşte de cuvintele: *„Benedictus qui venit in nomine Domini"*; ele sunt aplicate lui Hristos, pe care *Păstorul* lui Herma îl asimilează în mod explicit cu *Mikaël* într-o manieră ce poate părea stranie, dar care nu trebuie să mire pe cei care înţeleg raportul existent între Mesia şi *Shekinah*. Hristos este astfel numit „Prinţ al Păcii" şi, în acelaşi timp, este „Judecătorul viilor şi morţilor".
3. Pasaj subliniat de noi.

4. Subliniat de noi.
5. Starea este asimilabilă cu cea pe care o reprezintă pentru începutul unui ciclu „Oul Lumii", care conţine în germene toate posibilităţile ce se dezvoltă în cursul ciclului; Arca are în acelaşi timp toate elementele ce vor servi la restaurarea lumii şi care sunt şi germenii stării viitoare.
6. Este încă una din funcţiunile „Pontificat"-ului ce asigură trecerea sau transmiterea tradiţională de la un ciclu la altul; construcţia Arcei are aici acelaşi sens cu cel al unui pod simbolic, căci ambele sunt destinate să permită „trecerea apelor", care are de fapt semnificaţii multiple.
7. Conform tradiţiei perşilor, există două feluri de *Haoma*; cea albă, ce nu poate fi culeasă decât pe „muntele sacru", numit de ei *Alborj*, şi cea galbenă, ce a înlocuit-o pe prima atunci când strămoşii iranienilor au părăsit habitatul primitiv, dar care a fost pierdută şi ea pe urmă. Este vorba aici de faze succesive de întunecare spirituală ce se produce gradual pe parcursul diferitelor vârste ale ciclului uman.
8. *Dionysos* sau *Bachus* are nume multiple, corespunzând unor aspecte diferite; sub unul dintre aspecte, tradiţia îl vede venind din India. Povestea după care a fost născut din coapsa lui Zeus răspunde unei asimilări verbale dintre cele mai curioase: cuvântul grec *meros* „coapsă", a fost substituit numelui de *Meru* „muntele polar", cu care este aproape identic din punct de vedere fonetic.
9. Epistola către Evrei, VII, 7.
10. Geneza, XIV, 22.
11. Numărul fiecăruia dintre aceste nume este 197.
12. Aceasta este justificarea completă a identităţii indicate mai sus, dar putem observa că participarea la tradiţie poate să nu fie întotdeauna conştientă: în acest caz, ea nu este mai puţin reală ca mijloc de transmitere a „influenţelor spirituale", dar nu implică accesul efectiv la un rang oarecare al ierarhiei iniţiatice.
13. Este răspunsul clar al Cuvântului la problema fundamentală a lui Maharshi: „Cine sunt eu?" „Sinele" din tradiţiile orientale sau „Eu sunt Cel ce sunt" al Celui Veşnic care îi vorbeşte lui Moise (Exodul, III, 14).
14. Nu putem să reproducem aici toate pasajele din opera lui Guénon referitoare la centrul lumii, fie el centrul lamaismului, conciliul circular al cavalerilor Mesei Rotunde, sau Cetatea solară a Rozacrucienilor etc.

Observaţie: Notele 1, 2, 5, 6, 7, 8, 11, 12 îi aparţin lui R. Guénon.

IV

MENȚIONAREA TRADIȚIEI PRIMORDIALE ȘI A LUI MELCHISEDEC ÎN LUCRĂRILE LUI GUÉNON ȘI ÎN CELE ALE APROPIAȚILOR SĂI

I. În lucrările lui Guénon

Facem aici referirile la diverse pasaje din opera lui René Guénon unde se face menționarea (sau aluzia) la Tradiția primordială. Fiecare reper bibliografic va fi urmat de o scurtă notă despre subiectul tratat în pasajul aflat în discuție.

Vom preceda cu asterisc (*) indicarea paginilor unde autorul îl menționează pe Melchisedec.

1) SIMBOLURI FUNDAMENTALE ALE ȘTIINȚEI SACRE (Gallimard, 1962).

INTRODUCERE DE M. VÂLSAN

p. 12 (și nota 1): Acordul tradiției creștine cu alte forme ale tradiției universale.

p. 15 (jos) și p. 16 (sus): Legătura directă între Tradiția primordială și doctrina hindusă.

CAP. I: CUVÂNTUL ȘI SIMBOLUL

p. 37: Revelația primordială, operă a Cuvântului, ca și creația.

p. 38: Locul central al simbolului inimii în toate doctrinele ivite din Tradiția primordială.

CAP. III: SACRÉ-COEUR ȘI LEGENDA SFÂNTULUI GRAAL

p. 42 (rând 7): Numărul Apostolilor, semn al perfectei conformități a creștinismului cu Tradiția primordială.

p. 45 (ultimul par.): Existența unei Tradiții primordiale.

CAP. IV: SFÂNTUL GRAAL

P. 52 (ultimul par.): Simbolurile comune formelor tradiționale cele mai îndepărtate unele față de celelalte aparțin în realitate Tradiției primordiale (este cazul vasului sau cupei Graalului).

p. 61: Centrul suprem și centrele secundare ce emană de la el (regatul Preotului Ioan).

CAP. VI: ȘTIINȚA LITERELOR (ILMUL-HURUF)

p.69 (mijloc): Siria primitivă = Tula hiperboreeană (capitala Heliopolis, după Iosif).

p. 69 (ultima parte): Orice centru spiritual secundar este imaginea Centrului suprem și primordial.

p. 70 (sus): Limba originară (*loghah sūryā niyah*) este Cuvântul pierdut.

p. 70 (mijloc): Originea non-umană a limbii primordiale, precum cea a Tradiției primordiale.

CAP. VII: LIMBA PĂSĂRILOR

p. 77 (ultimul par.): După tradiția islamică, Adam, în paradisul terestru, vorbea în versuri, adică în limbaj ritmat.

CAP. VIII: IDEEA DE CENTRU ÎN TRADIȚIILE ANTICE

p. 84 (jos): Punctul în centrul cercului: unul din semnele ce se alătură direct Tradiției primordiale.

p. 92 (început): Svastica, semn al polului, este unul dintre însemnele Tradiției primordiale.

CAP. X: TRIPLA INCINTĂ DRUIDICĂ

p. 103: Din Paradisul pământesc la Ierusalimul ceresc: cuadratura cercului.

p. 103 (nota 4): tradiția atlanteeană nu este Tradiția primordială a prezentului *Manvantara*.

CAP. XI: PĂZITORII PĂMÂNTULUI SFÂNT

P. 106: Pământul sfânt = Inima lumii = Pământ al celor vii = *Omphalos*.

p. 108: Pământul sfânt este, prin excelență, sălașul Tradiției primordiale, *Paradesha* sanscrit, *Pardes*-ul caldeean sau Paradisul pământesc.

p. 109: Enumerarea de nume multiple sub care este desemnat Centrul suprem: Tula, *Luz*, *Agarttha*, etc. Diferitele simboluri ce reprezintă Centrul suprem: munte, peșteră, insulă, așezare, citadelă, templu, palat, triplă incintă.

p. 110: Dublul sens al simbolismului Graalului (*grasale* = vas; *gradale* sau *graduale* = carte).

p. 112: Unul dintre rolurile „Păzitorilor Pământului sfânt": menținerea legăturii dintre Tradiția primordială și tradițiile secundare derivate.

* p. 112 (par. 3): Ierusalim, imagine vizibilă a misteriosului Salem al lui *Melchisedec*.

CAP. XII: PĂMÂNTUL SOARELUI

p. 116: Simbolul Balanței polare este în raport cu numele Tula dat centrului hiperboreean al Tradiției primordiale.

p. 117: Insula din Avalon (= Belen = Apolon celtic și hiperboreean) este o altă desemnare a „Pământului solar".

CAP. XVII: LITERA G ȘI SVASTICA

p.140: Legătura cu Tradiția primordială a simbolurilor svasticii și Ursei Mari.

CAP. XVIII: CÂTEVA ASPECTE ALE SIMBOLISMULUI LUI IANUS

* p. 149 (par. 1): Melchisedec reunește în persoana sa puterile sacerdotală și regală care provin dintr-un principiu unic.

CAP. XXII: CÂTEVA ASPECTE ALE SIMBOLISMULUI PEȘTELUI

p. 167: Originea hiperboreeană a simbolismului Peștelui.

p. 167 (par. 2): *Matsya-Avatāra* și Viśnu sunt în relație cu punctul de origine al Tradiției primordiale.

p.169: *Matsya-Avatāra,* la începutul *Manvantarei,* aduce oamenilor „Veda", adică Revelația primordială.

p. 170: Oannes, în relație cu simbolismul Peștelui, îi învăța pe oameni doctrina primordială.

CAP. XXIII: MISTERELE LITEREI NÛN

p. 176 (ultima parte): Tradiția hindusă reprezintă moștenirea cea mai directă a Tradiției primordiale.

CAP. XXIV: MISTREȚUL ȘI URSUL

p. 177 (par. 1): Simboluri de origine hiperboreeană marcând legarea directă a tradiției celtice de Tradiția primordială.

p.178 (par. 2): Vārāhī (ținut al mistrețului, considerat ca un aspect pentru *Śakti* a lui Viśnu) este identic cu Pământul solar sau Siria primitivă, fie cu Tula hiperboreeană, centru spiritual primordial.

CAP. XXV: PIETRELE FULGERULUI

p.189 (*in fine*): Originea hiperboreeană a pietrelor fulgerului.

CAP. XXVIII: SIMBOLISMUL COARNELOR

p. 202: *Apollon Karneios,* zeu al hiperboreenilor = Cronos-Saturn = zeul celui de-al șaptelea cer = regentul vârstei de aur.

p.203: Corespondență între puternicul zeu *Karneios* și ebraicul *Shaddai.*

p. 203 (nota 4): *Shaddai,* Dumnezeul lui Avraam și *Seyyidna Ibrahim* = polul celui de al 7-lea cer al lui Saturn sau Cronos.

CAP. XXXI: MUNTELE ȘI PEȘTERA

p. 223: Muntele simbolizează centrul spiritual în perioada originară a umanității terestre. Ca o consecință, peștera a fost un simbol mai potrivit.

CAP. XXXV: PORȚILE SOLSTIȚIALE

p. 243: Soarele de la miezul nopții în regiunile hiperboreene, acolo unde se situează originea Tradiției primordiale.

CAP. LIV: SIMBOLISMUL SCĂRII

p. 336 (par. 1): Caracterul primordial al ritului înălțării arborelui axial (atât vedic cât și șamanic).

CAP. LXIV: PODUL ȘI CURCUBEUL

p. 384. Asimilarea simbolismului curcubeului cu cel al șarpelui: amintirea a ceva ce urcă probabil foarte departe în istoria tradițională.

CAP. LXX: INIMA ȘI MINTEA

p. 414 (par. 2): Ideea de inimă ca centru al ființei este comună tuturor tradițiilor ivite din Tradiția primordială.

2) MAREA TRIADĂ
(La Table ronde revue, ediţia 1946).

PREFAŢĂ:

p. 11 (*in fine*): Necesitatea de a urca până la Tradiţia primordială pentru explicarea similitudinilor frapante între organizaţii iniţiatice aparţinând unor forme tradiţionale diferite.

p.11 (nota 2): Tot ceea ce comportă iniţierea constituia înainte partea superioară a Tradiţiei primordiale.

CAP. XVI: MING-TANG

p. 112 (nota 2): asemănare singulară între Yu-cel-Mare, din tradiţia chineză şi Hu-Gadarn, din tradiţia celtică. Sunt aceştia localizări ulterioare ale unuia şi acelaşi prototip urcând chiar până la Tradiţia primordială?

p. 114: Centrul din Ming-Tang, imagine a centrului Tradiţiei primordiale din care au derivat toate formele tradiţionale.

CAP. XXV. CETATEA SĂLCIILOR

p.165: Caracter primordial, fiind polar, al simbolismului cetăţii sălciilor în ritualul de la *Tien-ti-Houei.*

p.168: Ursa Mare: imagine a Centrului suprem care păzeşte moştenirea Tradiţiei primordiale.

3) LE ROI DU MONDE
(Gallimard NRF, ediţia a 5-a)

CAP. I: NOŢIUNI DESPRE „AGARTTHA" ÎN OCCIDENT

p. 11 (nota 1): Graalul, după versiunea lui Wolfram von Eschenbach, a fost transportat finalmente în regatul Preotului Ioan, centru simbolic reprezentând Tradiţia primordială.

CAP. II: REGALITATE ŞI PONTIFICAT

p. 16 (par. 2): Natura regatului Preotului Ioan (simbol al Tradiţiei primordiale în era noastră).

p. 16 (nota 2): Preotul Ioan ar fi încetat să se manifeste după epoca invaziilor musulmane şi ar fi reprezentat exterior de către Dalai-Lama.

p. 20: Funcţiune esenţialmente ordonatoare şi de reglementare a Împăratului Lumii, ale cărui atribute fundamentale sunt Dreptatea şi Pacea.

CAP. III: „SHEKINAH" ŞI „METATRON"

p. 28: *Metatron* = autorul teofaniilor în lumea sensibilă = Înger al Feţei = Prinţ al Lumii = Mare Prinţ (*Sār ha-gadol*) = căpetenia oştilor cereşti.

p. 28: Conducătorul ierarhiei iniţiatice este „Polul" pământean; *Metatron, Kohen ha-gadol* prin echivalenţa cu Mikaël, este „Polul" ceresc iar unul este reflectarea celuilalt. Ierarhia iniţiatică urcă până la Tradiţia primordială

p. 29 (ultimul par.): Mikaël = înfăţişarea luminoasă a lui *Metatron*, înfăţişarea întunecată fiind reprezentată de Samael (sau Sorath = 666, demonul Soarelui).

CAP. IV: CELE TREI FUNCŢIUNI SUPREME

p. 31: *Brahātmā* (sau mai bine *Brahmātmā*), conducătorul suprem din *Agarttha* poate vorbi cu Dumnezeu faţă către faţă, aşa cum *Metatron*, Îngerul Feţei, poate să o facă în lumea celestă.

p. 36: Cei trei Regi magi din Evanghelie reprezintă pe cei trei conducători din *Agarttha* veniţi să se închine Împăratului Lumii (*Sol Justitiae*).

* p. 38 (nota 2): Titlul de *Sol Justitiae* se referă în mod direct la atributele lui *Melki-Tsedec*.

p. 39 (sfârşitul notei 2): Numărul doisprezece al Apostolilor marchează conformitatea creştinismului cu Tradiţia primordială.

CAP. V: SIMBOLISMUL GRAALULUI

p. 42: Posesia simţului veşniciei este legată de starea primordială.

p. 43: originea celtică a legendei Graalului lasă să se înţeleagă că druizii trebuie număraţi printre păstrătorii obişnuiţi ai Tradiţiei primordiale.

p. 44 (sfârşit)-p. 45 (început): Dublul sens pentru Graal (*grasale* = vas; *graduale* = carte) se raportează primul la starea primordială, al doilea la Tradiţia primordială.

nantean, *Metatron*, *Kohen ha-gadol* prin echivalența cu Mikael, ste „Polul" ceresc iar unul este reflectarea celuilalt. Ierarhia nițiatică urcă până la Tradiția primordială

p. 29 (ultimul par.): Mikaël = înfățișarea luminoasă a lui *Metatron*, înfățișarea întunecată fiind reprezentată de Samael (sau Sorath = 666, demonul Soarelui).

CAP. IV: CELE TREI FUNCȚIUNI SUPREME

p. 31: *Brahātmā* (sau mai bine *Brahmātmā*), conducătorul uprem din *Agarttha* poate vorbi cu Dumnezeu față către față, şa cum *Metatron*, Îngerul Feței, poate să o facă în lumea ceestă.

p. 36: Cei trei Regi magi din Evanghelie reprezintă pe cei rei conducători din *Agarttha* veniți să se închine Împăratului Lumii (*Sol Justitiae*).

* p. 38 (nota 2): Titlul de *Sol Justitiae* se referă în mod diect la atributele lui *Melki-Tsedec*.

p. 39 (sfârşitul notei 2): Numărul doisprezece al Apostolor marchează conformitatea creştinismului cu Tradiția rimordială.

CAP. V: SIMBOLISMUL GRAALULUI

p. 42: Posesia simțului veşniciei este legată de starea rimordială.

p. 43: originea celtică a legendei Graalului lasă să se înțeeagă că druizii trebuie numărați printre păstrătorii obişnuiți ai Tradiției primordiale.

p. 44 (sfârşit)-p. 45 (început): Dublul sens pentru Graal (*grasale* = vas; *graduale* = carte) se raportează primul la starea rimordială, al doilea la Tradiția primordială.

CAP. VI: MELKI-TSEDEC: * pp 47.

CAP. VII. „LUZ" SAU REȘEDINȚA NEMURIRII

p. 66: Atingerea regiunii celui de-al treilea ochi prin *Kundalini* = restituire a stării primordiale. Când *Kundalini* atinge creștetul capului = cucerire efectivă a stărilor superioare ale ființei, dincolo de „omul integral" sau „primordial".

CAP. VIII: CENTRUL SUPREM ASCUNS ÎN TIMPUL LUI „KALI-YUGA"

p. 70: Întoarcerea umanității pământene la „starea primordială" la sfârșitul lui *Kali-Yuga* va coincide cu începutul următoarei *Manvantara*.

CAP. X: NUME ȘI REPREZENTĂRI SIMBOLICE ALE CENTRELOR SPIRITUALE

p. 82: Distincția dintre Tula hiperboreeană și Tula atlantă.

p. 83 (nota 1): Dificultate în determinarea punctului de joncțiune dintre tradiția atlantă și tradiția hiperboreeană din cauza substituirilor de nume.

p. 83 (nota 3): Ursa Mare este, în India, locuința simbolică a celor șapte *Rishi*: conformitate cu tradiția hiperboreeană.

* p. 84 (par.1). *Melki-Tsedec.*

CAP. XI: LOCALIZAREA CENTRELOR SPIRITUALE

* p. 89: Ierusalim, localizarea vizibilă a misteriosului Salem al lui *Melki-Tsedec.*

* p. 91 (nota 3): Semnificația simbolică a vinului în sacrificiul lui *Melki-Tsedec.*

4) SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA ESOTERISMULUI CREȘTIN

(Editions traditionnelle, 1954). Prefață de Jean Reyor:

* pp. VIII și IX: Cităm dintr-un articol de Guénon despre „Hristos, preot și rege" (publicat în revista *Le Christ-Roi*) unde apare problema dublului caracter sacerdotal și regal al lui *Melki-Tsedec* și al Regilor magi.

CAP. III: PĂZITORII PĂMÂNTULUI SFÂNT

p. 30: Reședința lui *Shekinah* în *Mishkan* = imagine a Centrului lumii.

p. 33: Pământul sfânt = sălaş al Tradiţiei primordiale = *Paradesha* sau „ţinutul suprem" = *Pardes* al caldeenilor = Paradis pământesc.

p. 34: Termenii de Tula, *Luz*, Salem, *Agarttha* utilizaţi pentru a desemna Centrul suprem.

p. 35: Stare edenică = stare corespunzând posesiei efective a Tradiţiei primordiale.

p. 37: Păzitorii Pământului sfânt = apărătorii Centrului spiritual suprem = funcţiune a castei războinicilor (Kśatryia) a căror iniţiere „cavalerească" face uz de simbolismul Dragostei.

* p.38: Altă funcţiune a păzitorilor Centrului suprem = menţinerea legăturii dintre Tradiţia primordială şi tradiţiile secundare şi derivate.

Ierusalim, imagine vizibilă a misteriosului Salem al lui *Melchisedec*.

CAP. IV: LIMBAJUL SECRET AL LUI DANTE ŞI AL „FEDELI D' AMORE"

* p. 50 (par. 2): *Melchisedec*, reprezentantul tradiţiei unice ascunsă sub formele exterioare.

CAP. VIII: SFÂNTUL GRAAL

p. 86: Simbolurile comune formelor tradiţionale cele mai îndepărtate unele faţă de altele, în timp şi spaţiu, aparţin Tradiţiei primordiale din care s-au ivit toate aceste forme mai mult sau mai puţin direct. Cazul vasului sau cupei, în special.

p. 97: Constituirea centrelor spirituale secundare marchează deja un prim grad de întunecare în raport cu Tradiţia primordială, căci atunci Centrul suprem nu mai este în contact direct cu exteriorul.

p. 98: Regatul Preotului Ioan.

CAP. IX. SACRÉ-COEUR ŞI LEGENDA SFÂNTULUI GRAAL

p.102: Numărul Apostolilor este un însemn al conformităţii creştinismului la Tradiţia primordială.

5) FORME TRADIŢIONALE ŞI CICLURI COSMICE
(Gallimard NRF, 1970)

CAP. IV: LIMBAJUL SECRET AL LUI DANTE ŞI AL

p. 50 (par. 2): Melchisedec, reprezentantul tradiției unice ascunsă sub formele exterioare.

CAP. VIII: SFÂNTUL GRAAL

p. 86: Simbolurile comune formelor tradiționale cele mai îndepărtate unele față de altele, în timp şi spațiu, aparțin Tradiției primordiale din care s-au ivit toate aceste forme mai mult sau mai puțin direct. Cazul vasului sau cupei, în special.

p. 97: Constituirea centrelor spirituale secundare marchează deja un prim grad de întunecare în raport cu Tradiția primordială, căci atunci Centrul suprem nu mai este în contact direct cu exteriorul.

p. 98: Regatul Preotului Ioan.

CAP. IX. SACRÉ-COEUR ŞI LEGENDA SFÂNTULUI GRAAL

p.102: Numărul Apostolilor este un însemn al conformității creştinismului la Tradiția primordială.

5) FORME TRADIȚIONALE ŞI CICLURI COSMICE

(Gallimard NRF, 1970)

ATLANTIDA ŞI HIPERBOREEA

pp. 35, 36 şi 37: punct de plecare hiperboreean al Tradiţiei primordiale.

p. 38: Tula hiperboreeană, centru primar şi suprem pentru *Manvantara* actuală.

p. 39 (*in fine*): O parte din tradiţia druidică era de origine hiperboreeană.

p. 45: „Străbunii", deţinătorii efectivi ai Tradiţiei primordiale.

LOCUL TRADIŢIEI ATLANTEENE ÎN MANVANTARA

p. 46: Originea polară a Tradiţiei primordiale de care aparţine chiar punctul de plecare al prezentei *Manvantara*.

p. 48: Solstiţiul de iarnă, punctul normal de pornire a anului, în directă conformitate cu Tradiţia primordială.

p. 49. Tradiţia hindusă, ivită direct din Tradiţia primordială. Potopul biblic nu corespunde potopului din *Satyavrata*, care precede începutul *Manvantarei* de azi.

p. 50: Constituirea diferitelor forme tradiţionale proprii sfârşitului *Manvantarei* plecând de la Tradiţia primordială.

QABBALAH

p. 64: *Qadmôn* (lb. ebraică) şi *qadām* (lb. arabă) = străvechi, „primordial".

p. 64 (nota 1): Nota despre *El insānul-qadīm* (Omul primordial), denumire pentru *El insānul-kāmil* (om universal, om perfect sau „total") = ebraicul *Adam Qadmon*.

p. 65: În ciuda faptului că rădăcina QDM evocă atât vechimea cât şi originea (*origo*, latin - *oriri* - *oriens*: punctul de origine al mersului diurn al soarelui), nu trebuie văzută aici afirmarea unei origini orientale a umanităţii pământene. Această origine este polară şi nordică.

p. 66: Orice tradiţie provine din Tradiţia primordială şi orice limbă sacră reprezintă limba primară datorită lanţului neîntrerupt al transmiterii (*silsilah; shelsheleth ha-qab-balah*).

KABBALA ŞI ŞTIINŢA NUMERELOR

p. 72: Unele simboluri care pot fi recunoscute în toate tradiţiile urcă până la Tradiţia primordială.

p. 75 (şi nota 2): Pitagorismul şi orfismul au punctul lor de legătură cu Delfi şi Apolon delfic este hiperboreean.

KABBALA IUDAICĂ
p. 97: *Pardes* = Paradis = Centru spiritual suprem.
p. 98: *Beith-Din* = casă a dreptăţii = altă denumire a Centrului spiritual suprem.
p. 101: Reprezentanţii Tradiţiei primordiale în relaţie cu Polul ceresc.
p. 103 (*in fine*): Centrele spirituale secundare sunt imagini ale Centrului suprem pentru fiecare dintre adaptările Tradiţiei primordiale.

RECENZII
* p. 114: *Melchisedec*
p. 137: Citadela solară, reşedinţă a Nemuritorilor, reprezintă unul dintre aspectele centrului lumii.
p. 166: Simbolismul Phoenix-ului, legat în mod direct de Tradiţia primordială.

6) STUDII DESPRE FRANCMASONERIE ŞI COMPANIONAJ
(Editions traditionnelles, 1964).

Tomul I
UN PROIECT AL LUI JOSEPH DE MAISTRE PENTRU UNIREA NEAMURILOR
p. 22: Noţiunea unei tradiţii primitive la Joseph de Maistre.

RECENZII DE CĂRŢI
p. 168: Regele Lumii nu este *Princeps hujus mundi.*
* p. 191: *Melki-Tsedec* (despre Regele Lumii şi Antihristul).

Tomul II
CUVÂNTUL PIERDUT ŞI CUVINTE SUBSTITUITE
pp. 26 şi 27: Tradiţia primordială = cunoaştere implicată în posesia stării primordiale. Formele tradiţionale sunt substitute, mai mult sau mai puţin voalate ale Tradiţiei primordiale.
p. 29: *Alborj* = muntele polar al reşedinţei primordiale în tradiţia persană.

p. 35: O formă tradițională este un „substitut" al Tradiției primordiale.

p. 42: Anumite aspecte ale cuvântului sacru de Arcă regală evocă o restituire a Tradiției primordiale.

MONOGRAMA LUI HRISTOS ŞI INIMA ÎN VECHILE ÎNSEMNE CORPORATISTE

p. 54: Riturile simbolice precreştine sunt vestigii ale Tradiției primordiale.

7) **COMPTES RENDUS** (Editions traditionnelles, 1973).

p. 28: Ideea unei revelații primitive exprimată de F. Portal în cartea sa *Des couleurs symboliques*.

p. 125: Tradiția primordială = Tradiția Paradisului pământesc = monoteismul cel mai transcendent şi mai riguros.

p. 188: Şamanismul provine din Tradiția primordială hiperboreeană.

pp. 188-189: *Axis mundi* = arbore cosmic, axă a Tradiției primordiale.

p. 200: Formele tradiționale sunt degradări în raport cu Tradiția primordială.

7) **OMUL ŞI DEVENIREA SA DUPĂ VEDANTA**
(Editions traditionnelles, 1974).

CAP. 1: GENERALITĂȚI DESPRE VEDANTA

* p. 18 (nota 1): Cei opt Nemuritori ai Taoismului = acelaşi principiu ca *Melki-Tsedec* = analogie în toate tradițiile.

II. La apropiații lui Guénon şi la începutul operei sale

Se va nota că noțiunea de Tradiție primordială era familiară în anturajul intelectual al lui Guénon.

Astfel Matgioi (*alias* Albert de Pouvourville) va face aluzie în mai multe rânduri la această doctrină. A se consulta în legătură cu subiectul *La Voie rationnelle* (cap. II: Concordanțele taoiste; cap. VIII: Ştiințele sacre; cap. IX: Taoismul contempo-

an). Cităm din ultimul capitol pasajele foarte semnificative eferitoare la subiect:

> Într-adevăr, Tradiția nu este altceva decât rezumatul învățăturilor primordiale pe care omenirea s-a întemeiat, s-a cultivat și s-a luminat, este o sinteză concentrată care conține în germene tot ceea ce omul poate fi: este magma intelectuală a străbunilor, chintesența cosmică a umanității... (Editions traditionnelles, 1941, ediția a 2 a revăzută și corectată, p. 236).

> Și s-ar putea spune că cea mai bună demonstrație a integrității Tradiției este faptul că toate vârstele, toate situațiile, toate schimbările umanității sunt în acord cu ea și se referă la ea (*ibid.*, p. 237).

Vom evoca și o altă lucrare importantă a lui Matgioi, *La 'oie métaphysique*, al cărei prim capitol se intitulează „Tradi- a primordială". Titlul este suficient prin el însuși, dar vom videnția totuși următoarea precizare:

> Trebuie să încercăm acum, în al douăzecilea secol occidental, să deschidem această comoară ascunsă de mai bine de cinci mii de ani, ignorată chiar de unii dintre păzitorii săi. Dar vreau mai întâi să stabilim principalele trăsături ale acestei Tradiții primordiale, prin urmare adevărată, și mai ales să determinăm, prin proba umană și tangibilă lăsată de autorii lor, cum monumentele acestei tradiții urcă spre o epocă în care, în pădurile ce acopereau atunci Europa și chiar vestul Asiei, urșii și lupii nu se distingeau de loc de oameni, acoperiți cu blănuri și mâncători de carne crudă ca și fiarele. . . (Editions traditionnelles, 1956, ediția a 3 a, p.6).

Autorul notează altundeva că lumea „galbenă a păstrat ceastă prezență" a unei tradiții a originilor.

> Tocmai pentru că Tradiția primordială a știut să se perpetueze printre oamenii galbeni (...) trebuie să o recunoaștem ca fiind adecvată *prin ea însăși* speciei umane și în consecință este intactă și adevărată... (*op. cit.*, pp. 8-9).

> Astfel Fohi, primul dintre oameni, *a cristalizat* Tradiția primordială". O notă precizează: „E important să spunem de acum înainte că Fohi nu este nici un om și nici un mit, ci

denumirea unui conglomerat intelectual, aşa cum a fost pe

În paginile precedente, am fost tentați să rezumăm gândirea lui Guénon cu privire la noțiunea de Tradiție şi funcțiunea destinată lui Melchisedec în sânul monoteismului abrahamic. Trebuia să începem prin a spune că, nicăieri în afară de opera lui Guénon, nu se găseşte o expunere atât de clară şi exhaustivă despre originea centrală şi principială a întregului univers tradițional, religios şi „sacral".

Trebuie de acum înainte să continuăm cercetarea interogând de această dată chiar religiile abrahamice: „Ce spuneți voi de Melchisedec?" „Ce loc sau rol îi atribuiți voi în economia doctrinară, în mistica şi în comentariile voastre?"

Răspunsurile, credem noi, ar trebui să scoată la iveală:

- divergențe ținând de „concurențe" instituționale, în special între iudaism şi creştinism;
- distincții conceptuale relevând perspective pauliniene şi cristocentrice, pe de o parte, sau teofanice şi cristo-angelice, pe de altă parte, şi în special între islam şi creştinism;
- elemente comune în fiecare religie care ar permite ulterior scrierea ecuației fundamentale a acestei teze:

Melchisedec = Tradiția primordială.

Se va vedea că soluția ecuației, departe de a-l „devaloriza" pe Fiul Omului, îi va restitui dimpotrivă natura divină, va înlătura toată caducitatea mesajului său, făcându-l restauratorul Tradiției primordiale pentru „lumea ce va să vină".

PARTEA A DOUA

MELCHISEDEC ŞI IUDAISMUL

V

LOCUL LUI MELCHISEDEC ÎN IUDAISM

Revizitarea Bibliei

Locul ocupat de Melchisedec în tradiția născută din Avraam, și în iudaism în primul rând, ne este cunoscut mai întâi prin referința la *Tora*, ea fiind tradiția „globală" a monoteismului lui Israel, și apoi prin comentariul esoteric al *Zohar*-ului. După aceste două surse vin punctele de vedere, exegezele și discuțiile.

Pentru a înțelege mai bine importanța lui Melchisedec în tradiția monoteistă, trebuie să avem în minte textul biblic:

1. Geneza, cu referire la:

- întâlnirea lui Avraam cu Melchisedec și urmările sale (Geneza, XIV, 17-20);

- descendența semitică, arabă, iudaică și creștină (Geneza, XVI);

2. Geneza și Psalmii, relativ la sacerdoțiul lui Melchisedec și al lui Aaron: Psalmi, CIX, 4 și pasajele citate anterior din Geneză;

3. Exodul, pentru Aaron (Exodul, XXVIII, XXIX și XXX, de la XXXVIII la XL inclusiv);

4. Leviticul, pentru rolul sacerdoțiului.

Zohar, Kabbală și Targum[1]

Pe de altă parte, trebuie să cunoaștem pasajele ce au legătură cu Melchisedec, orașul Salem și regele său din:

- *Zohar*[2] (traducere de J. de Pauly). t. I, p. 500; t. II, p. 621; t. V, pp. 147, 243, 502; t. VI, p. 36;

- *Midraș Rabba*: Parașa L.T. (Geneza); Parașa N. G. (Geneza); Parașa K. H. (Levitic); Parașa A (Numerii); Parașa B (Deuteronom); Parașa B (Cântarea Cântărilor);

- *Kabala denudata* de Christian Freiherr von Rosenroth;

- *Kabbala unveiled* de S.L. Mac Gregor Mathers (p. 295);
- *Légendes des Juifs* de Ginsburg (Hagadoth) 5, 225;
- *Targum Néofiti* (Biblioteca Vaticanului);
- *Targum de Jérusalem* (Mikraa Gdolot).

Precizări în privința culegerilor religioase ale iudaismului

Acum sunt necesare câteva precizări pentru a clarifica ideile cititorului puțin familiarizat cu culegerile religioase ale iudaismului.

În decursul secolelor al III-lea și al IV-lea studiul se centrează pe *Mișna*, ce grupează învățăturile legaliste ce decurg din Tora orală: Tora *she be al peh*, distinctă de Tora scrisă sau cărțile Bibliei ce o constituie: Tora *she Biktav*. Această *Mișna* este formată din prescripții, reglementări, căi de urmat, „obstacole" sau bariere, numite *halaka* (de la *halakh*: a merge înainte), și parabole, legende, anecdote ce ușurează înțelegerea: *hagada* (de la verbul *hagad*, a povesti, la „*hiphil*"[3]).

Revederea a fost deci concepută astfel:

• Tora scrisă (*she Biktav*)	
• Tora orală (*she be al peh*)	*Halaka* + *Hagada*

Învățătorii ce transmiteau în mod direct Tora orală îmbogățeau învățăturile tradiționale, *mișnaiot*.

Se simțea nevoia de a regrupa aceste învățături rabinice legate de practica Torei într-o singură culegere, conținând cele șase rânduieli: Semințe, Sărbători, Femei, Păcate (drept civil și criminal completat cu un ansamblu de aforisme: *Aboth* - Părinți -), Lucruri sfinte (sacrificii la Templu), Lucruri pure (curățirea de impurități rituale), șaizeci și trei de capitole în total. Această culegere a principalelor *mișnaiot* se numește *Mișna*. Există deci în consecință următoarea schemă:

• Tora scrisă		
• Tora orală	*Halaka* + *Hagada*	→ *Mișna*, completată de *Tosefta*

Tosefta este a doua culegere care citează *mişnaiot* ale unor învăţaţi mai puţin cunoscuţi dar reluate în *Mişna*.

În sfârşit, numeroase alte *mişnaiot* continuau să fie transmise pe cale orală şi se regăsesc în textele *Talmud*-ului, sub numele de *Baraitot*.

Totuşi studiul *Mişnei* urma să conducă la discuţii. Tradiţiilor arhaice vehiculate de fariseii din sec. I şi de la sfârşitul sec. al II-lea d.H., numiţi „repetitori" sau *Tannaim* (de la verbul *tana* sau *shan*, a repeta), le-au urmat, în sec. al III-lea şi al IV-lea şi în academiile oraşelor cu mare densitate de populaţie iudaică din Pământul sfânt şi teritoriile situate între Tigru şi Eufrat, interpretări noi. Sunt cele ale *Amoraim*-ilor (de la verbul *amar*, a vorbi). Disputele sunt purtate deseori în aramaica dialectală, diferită în Palestina şi Mesopotamia. Această lucrare de cercetare a *Mişna* se numeşte acum *Gemara* (încheiere), şi este *Talmud*-ul, lucrare enormă realizată de *Amoraim*-ii palestinieni şi babilonieni. De unde existenţa a două *Talmud*-uri, cel din Ierusalim, din Palestina, şi cel din Babilon.

Talmudul din Palestina (Ierusalim)

Terminat în sec. al IV-lea (Yohanan ben Nappacha, Hilel, Gamliel, rabi Iuda Prinţul), el acoperă treizeci şi nouă de tratate din *Mişna*. Nu este baza tradiţiei iudaice dar rămâne normativ pentru punctele netratate în *Talmud*-ul din Babilon.

Totuşi şcolile din Palestina, chiar dacă au fost mai puţin productive decât cele din Babilon în materie de comentarii ale *Mişnei* - ea însăşi un comentariu al *tradiţiei orale* - se interesează cu însufleţire de studiul Cărţii sfinte: *Tora scrisă*, despre care ele furnizează numeroase *Midraşim*-uri (de la verbul *deresh*, a căuta, a scruta). Aceste culegeri de *Midraşim*-uri, printre cele mai cunoscute fiind *Mekhilta* (*Sifra* şi *Sifre*) şi faimosul *Midraş Rabba* ale căror diferite *parashot*-uri tratează, după cum am văzut, despre Melchisedec.

Astfel nu ar fi de mirare să descoperim întotdeauna termenul de *Midraş* şi pentru *Talmud*-ul referitor mai mult la

tradiţia orală, decât la Cartea sfântă, căci, în mod esenţial, *Midraş* este, pe de o parte, o culegere ce însoţeşte frază cu frază un lung text biblic şi, pe de altă parte, fiecare dintre elementele ce o compun. *Talmud*-ul din Palestina este constituit dintr-o şesime din totalul *Midraşim*-urilor.

Talmudul din Babilon

Acesta este fructul iudaismului din exilul babilonian din 586, rămas în afara Pământului sfânt. Şcolile acestui iudaism au dezvoltat o *ghemara* adaptată la viaţa iudaică din afara Palestinei, au studiat în profunzime pasajele din *Mişna* ce puteau fi aici aplicate lăsând în umbră poruncile (*mitsvot*) obligatorii numai pe pământul lui Israel. Se înregistrează discuţii între iluştri rabini Raba şi Abaye în secolul al IV-lea. Rab Ashi (mort în 427) şi Rabina au dat formă închegată, către 500, *Talmud*-ului din Babilon, pus la punct în mod definitiv în secolul următor de către erudiţi: *Saboraim*-ii.

Acest *Talmud* din Babilon este cu adevărat baza tradiţiei iudaice: întinderea sa este de patru ori mai mare decât cea a *Talmud*-ului din Ierusalim.

S-a arătat mai sus, în legătură cu lucrările ce se refereau la Melchisedec, că el era subiectul diferitelor *parashot*-uri din *Midraş Rabba*.

Parashah este un pasaj, un verset, o secţiune (din verbul *hiparesh*, a fi separat). Astfel pasajele din Pentateuh ce se citesc în seara de Sabat sunt denumite *parasches*.

Relevat de Tora orală, ceea ce se numeşte *Targum* este un decalc oral aramaic al Torei scris şi citit în sinagogă fără a fi posibil să i se extragă o „iotă" - oricine ar risca aceasta ar „distruge Tora", după expresia talmudică. Procedeul targumic, cu memorizarea psalmodiată aramaică, nu apare decât după reîntoarcerea din Babilon atunci când limba populară devenise aramaica (s-ar putea compara, în manieră puţin grosieră, raportul aramaică-ebraică cu raportul dintre limbile franceză-latină din liturghia romană). *Targum*-ul ar fi deci ca o traducere orală directă, fără vederea textului sacru al Torei

sa al Profeţilor citit la serviciul religios, traducere făcută pr n *Meturgueman* (sau *Paraklita*), şi interpretare (verset după ve set pentru Tora, trei versete la trei versete pentru *Nabiim* sa profeţi[4]). Aşa cum remarcă un autor, discipol al lui P. Jo sse, la această metodă se referă Iisus din Nazaret în versetu evanghelic bine cunoscut: „Ceea ce ai auzit la ureche..." (le tura Torei)",... proclamă pe acoperişuri" (*Targum*). „Ceea ce este scris..." (Tora citită) „vi s-a spus..." (*Targum*).

Cât despre *midraş*, el reprezintă comentariul final dat de ce ce oficia serviciul religios sinagogal.

În fapt tradiţia orală, mai ales „halakică", de la originea *M nei*, a rămas deseori cu o rezervă cvasi dispreţuitoare faţă de tradiţia populară orală, mai ales „hagadică" ce domină în *Ta gum*[5]. Unii au văzut o legătură între tradiţia populară şi tol rantă a *Targum*-ului şi creştinismul Evangheliilor.

Pentru a reveni la diferitele cărţi şi la limba utilizată de ele notăm, pentru a încheia cu precizările, că aramaica este or lă, ca şi toate *Midraşim*-urile în aramaică, dar a devenit scı să în *Mişna* (psalmodie) la începutul secolului al III-lea, su influenţa lui Yehuda ha-Nasi (Iuda Prinţul) care trece în scı s tradiţiile orale. Este o adăugire, după cum am văzut, la *M na* a propriilor comentarii sau *Ghemara*, ce formează *Talm d*-ul, fiind înţeles faptul că celebrii rabini şefi de şcoală Hi lel şi Shammai au fost comentatorii *Midraşim*-urilor, bază pe tru *Mişna*.

Talmud-ul, la rândul său, acoperă mai mult de şase secole e eforturi şi cuprinde deci două versiuni:

Talmud-ul *din Ierusalim*, în aramaica galileeană dialectală, ter ninat în sec. al V-lea e.n;

Talmud-ul *din Babilon*, încheiat la începutul secolului al VI lea, redactat în aramaica babiloniană dialectală.

Fără a intra în detalii inutile, trebuie totuşi să adăugăm că printre cele mai vechi *targum*-uri, se citează cel al lui *Onkel s*, în Pentateuh, după numele învăţatului evreu Onkelos Pr zelitul (sau Aklyas Prozelitul), la sfârşitul sec I-II d.H., foa te apropiat de textul ebraic al Torei, şi cel din *Ionathan* de pre Profeţi, atribuit discipolului lui Hillel, Ionathan ben Uz el.

De acum înainte suntem mai bine înarmați pentru a întreprinde parcurgerea textelor de bază pe care le vom împrumuta (pentru Geneză şi Psalmi) din Biblia Rabinatului în ediția bilingvă şi traducerea franceză sub conducerea marelui rabin Zadoc Kahn*.

NOTE

1. Îi mulțumim dr. Maurice Grinberg pentru contribuția sa la cercetarea textelor.
2. În toate citările noastre din *Zohar* ne vom servi doar de textul lui J. de Pauly.
3. „Hiphil" este forma activă cauzală a verbului: acțiune înfăptuită de un altul decât subiectul şi căreia acesta îi este cauza, instigatorul etc.
4. Cf. Emile Moreau, *De bouche à bouche, la Bible, transmission vivante,* Editura Ressac.
5. Cf. Emile Moreau, *Et le Verbe s'est fait juif,* cap. VII: Rabinii Pedagogi în epoca lui Iisus.

---

* Noi am folosit extrase din Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. Instit. Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1968 – n.t.

TEXTELE EXTRABIBLICE ŞI CITATELE

Midraş Rabba[1]

Paraşa (Geneza)

- „Şi Melki Tsedec, rege al Salemului, le aduce lor pâine şi vin". Şi Melki Tsedec în acest loc (Ierusalim) transformă locuitorii în (oameni) drepţi.

- Şi Regele Dreptăţii „stăpânul Dreptăţii" (Ios., 10, 1), Ierusalim, este numit „Dreptate" după cum e scris: „Dreptatea locuieşte aici (Isaia, 1, 21).

- Rege al Salemului: învăţatul Isaac Babilonianul spune: „Aceasta vrea să spună că el este născut circumcis".

- „Aduce pâine şi vin": învăţatul Samuel fiul lui Nahman spune: „El îl învaţă ritualurile rugăciunii, pâinea fiind simbolul pâinilor ofrandelor, şi vinul cel al libaţiilor".

Învăţatul spune: „Îi descoperă Tora aşa cum este scris: «Vino, mănâncă din pâinea mea şi bea din vinul pe care l-am amestecat»" (Prov. 9, 5).

- „Şi era preot al Dumnezeului cel Prea Înalt"; învăţatul Abba fiul lui Kahana spune: „De fiecare dată când vinul apare scris în Tora, el îşi lasă în urmă amprenta bună în acest loc". (Menţiunea „a bea vin" este întotdeauna urmată de povestirea unei catastrofe.)

Paraşa (Geneza)

„Şi Avraam a dat numele locului Adonai Yire": Şem numeşte locul Şalem şi Melchisedec rege al Şalemului şi Cel Veşnic spune: „Dacă eu îl numesc Yire ca Avraam, atunci Şem este un om drept".

Paraşa (Levitic)

La şcoala învăţatul Ismael se spunea că: Cel Veşnic, binecuvântat fie sfântul său nume, se gândea să facă din Şem

preotul preoților. Asta pentru că este spus: *„Şi Melchisedec rege al Şalemului era preot al lui Dumnezeu"*. Dar când sfântul Avraam binecuvântând pe Cel Veşnic îi spune: „Sfințenia slujitorului are întâietate față de sfințenia stăpânului?" Cel Veşnic, binecuvântat fie El, îl îndepărtă pe preot de şi-l dădu lui Avraam ceea ce dovedeşte că: „Cel Veşnic spune Stăpânului meu: Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (Ps. 109, 4).

Paraşa (Numerii)

„Şi Melchisedec rege al Şalemului îi aduce pâine şi vin şi el era preot al Celui Veşnic". Preoția îi fusese dată lui? Cu siguranță preoția nu fusese dată nici unui om înaintea lui Aaron. Atunci ce vrea să spună aici „şi el a fost preot"? Pentru că el aducea sacrificii ca şi preoții, Şem o face şi o transmite lui Avraam. Dar Avraam era cel mai mare? Motivul este dat de faptul că el era un om drept şi lui i-a fost transmis dreptul şi el aducea sacrificii.

Paraşa (Deuteronom)

„Tu eşti preot pentru totdeauna după rânduiala lui Melchisedec" (Ps., 109, 4). El a meritat şi regalitatea aşa cum este spus: „În valea Şave numită şi valea regilor, Moise dorea să facă acelaşi lucru" şi, spune Moise: „Eu sunt aici (Ex., 3, 4), eu sunt aici *pentru preoție,* eu sunt aici *pentru regalitate."*

Paraşa (Cântarea Cântărilor)

„Flori pe câmp s-au arătat" (Cânt., 2, 12): cuceritorii au apărut pe pământ. Cine sunt ei? Învățatul Berekia spune în numele învățatului Isaac. „Aşa cum este scris: «Şi Cel Veşnic mi-a arătat făurarii»" (Zah., 2, 3) care sunt Ilie, Mesia, Melchisedec şi Mesia al războiului.»

Kabbala denudata

Pagina 543 din cartea lui Christian de Rosenroth:

Malchizedek: În Zoharul utilizat în Psalmul 110, 4 este făcută referirea la Malkut spunând că este sinonim cu *Dabar* (cuvânt) care este Malkut.

Kabbala unveiled **de Mac Gregor Mathers**

La pagina 295, se citeşte:

363. Şi câteodată el îl numeşte pe acelaşi MLKITZQ MLK SHLM: Melchisedec Melek Shalem, Melchizedek rege al Salemului.

Legendele Evreilor de M. Ginsburg

Vom reveni asupra cestei lucrări dar reamintim că în tomul 5, pag. 225 (Hagadot), Melchisedec este identificat cu Sem (Şem), fiul lui Noe.

Targumul neofiti (Biblioteca Vaticanului)

„Melchisedec, rege al Ierusalimului, îi dădu lui Şem cel Mare pâine şi vin datorită preoţiei sale şi el practica sfânta preoţie în faţa Celui Veşnic" (Geneza, 14, 18).

Targumul din Ierusalim

(Mikrad Gdolot) - despre Geneza, 14-18:

„Regele Drept, fiul lui Noe, rege al Ierusalimului, a mers să-l întâlnească pe Avraam şi i-a dat lui pâine şi vin. În acest timp, el slujea în faţa Celui Veşnic."

NOTE

1. Pasaje indicate şi clasificate de dr. Maurice Grinberg.

VII

CONŢINUTUL LITERAL

Biblia (Pentateuh şi Hagiografii)

Întâlnirea dintre Avraam şi Melchisedec (Geneza, XIV, 17)

. . . Şi pe când se întorcea Avraam, după înfrângerea lui Kedarlomer şi a regilor uniţi cu acela, i-a ieşit înainte regele Sodomei în valea Şave, care astăzi se cheamă Valea Regilor. *Iar Melchisedec, regele Salemului, i-a adus pâine şi vin. Melchisedec acesta era preotul Dumnezeului cel Prea înalt. Şi a binecuvântat Melchisedec pe Avraam şi a zis: „Binecuvântat să fie Avraam de Dumnezeu cel Prea Înalt, ziditorul cerului şi al pământului! Şi binecuvântat să fie Dumnezeu cel Prea Înalt, Care a dat pe vrăjmaşii tăi în mâinile tale!" Şi Avraam i-a dat lui Melchisedec zeciuială din toate.* Iar regele Sodomei a zis către Avraam. „Dă-mi oamenii, iar averile ia-le pentru tine!". . .

Sacerdoţiul veşnic al lui Melchisedec

Psalmul 109:
Juratu-s-a Domnul şi nu-i va părea rău: „Tu eşti preot (Cohen) în veac, după rânduiala lui Melchisedec".

Sacerdoţiul lui Aaron

Vezi capitolele 28, 29, 30, 38, 39 şi 40 inclusiv din Exod şi întregul Levitic.

Zoharul (despre Melchisedec)

Aşa după cum am precizat, noi utilizăm traducerea din *Sepher ha-Zohar* stabilită de Jean de Pauly, Editura E. Leroux, 1906, chiar dacă aceasta se pretează criticilor.

Tomul I (Zohar, I, 86 b, 87 a, 88 a), secțiunea Lekh-Lekha

Este scris: „Și Melchisedec rege al Salemului, oferă pâine și vin; căci el era preot al Dumnezeului cel Prea Înalt". Rabinul Simeon a deschis una dintre conferințele sale în următoarea manieră: Scriptura spune: „El a ales așezarea Salem ca loc al său și Sionul ca sălaș." Remarcați că, atunci când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a voit să zidească lumea, face să țâșnească o scânteie din Lumina divină; face să sufle un vânt din înalt împotriva unui vânt din adânc; și, din ciocnirea acestor vânturi, unul contra celuilalt, iese o picătură ce urcă din hăurile adâncului; picătura unește cele două vânturi unul cu celălalt; unirea celor două vânturi este cea care dă naștere lumii. Scânteia urcă în înalt și se așează în partea stângă, și picătura urcă la rândul ei și se așează în partea dreaptă. Dar ele își schimbă poziția: când scânteia ocupă partea dreaptă și picătura partea stângă, când este invers. Din schimbarea continuă de poziții rezultă un du-te vino; în timp ce una coboară din partea dreaptă pentru a ajunge în partea stângă, cealaltă părăsește partea stângă pentru a urca în partea dreaptă. În momentul întâlnirii lor, în timp ce una coboară și cealaltă urcă, ele produc o frecare, și această frecare produce un vânt. Astfel vântul se iscă din toate aceste perechi mișcări și reprezintă unirea tuturor mișcărilor. Și când scânteia este unită cu picătura cu ajutorul vântului (*ruah*) ce provine din cele două, este pace atât sus cât și jos. Se întâmplă atunci când He se unește cu Vav și Vav cu He; atunci când He urcă și se unește într-o legătură perfectă. Astfel este și înțelesul cuvintelor Scripturii: „Și Melchisedec, regele Salemului (*schalem*)...". Cuvântul *schalem* înseamnă „desăvârșit"; Scriptura nu vrea deci să spună regele din Salem, ci regele desăvârșit. Când este domnia unui rege desăvârșită? În Ziua „Iertării" (Kipur), când toate fețele strălucesc de bucurie. După o altă interpretare, cuvântul „Melchisedec" desemnează lumea de aici jos, și cuvintele „rege al Salemului" desemnează lumea din înalt. Dumnezeu a pus în comunicare cele două lumi, în așa fel încât să nu existe nici o separare între ele; lumea de aici-jos chiar formează una cu cea din înalt. Scriptura adaugă: „...a adus pâine și vin"; căci cele do-

uă feluri reprezintă lumea din înalt şi cea de jos. Scriptura adaugă: „...Căci el ridică lumea de jos la înălțimea celei de sus." Termenul: „El este preot..." desemnează fața dreaptă a esenței divine; şi cuvintele „...Al Dumnezeului cel Prea Înalt" desemnează lumea cea mai înaltă. De acest motiv preotul trebuie să binecuvânteze lumea. Observați că lumea de aici jos este copleşită de binecuvântări atunci când se alătură Marelui Preot. Pentru că Scriptura spune: „Şi el îl binecuvântează şi spune: Binecuvântat să fii Avraam al Dumnezeului cel Prea Înalt, Care a zidit cerul şi pământul." La fel, misiunea preotului aici, în lumea de jos, constă în ataşarea acestei lumi de cea din înalt, pentru ca, datorită acestei binecuvântări, lumea de jos să meargă spre unirea cu cea din înalt. În binecuvântarea lui Melchisedec se găseşte expresia stabilită pentru binecuvântările liturgice. Cuvintele: „Binecuvântat să fii Avraam" corespund lui: „Binecuvântat să fii", cuvinte cu care începe orice binecuvântare liturgică. Cuvintele: „Al Dumnezeului cel Prea Înalt" corespund cuvintelor: „Doamne, Dumnezeul nostru...". Cuvintele: „...Care a zidit cerul şi pământul" corespund cuvintelor: „Rege al Lumii". Astfel, se regăseşte în acest verset misterul binecuvântării liturgice. Cuvintele „...Şi el l-a binecuvântat" arată că el binecuvântează lumea de jos întrucât aceasta ajunge să se unească cu cea din înalt. Cuvintele „...Şi Dumnezeu cel Prea Înalt să fie binecuvântat" înseamnă că el ruga lumea din înalt să se alătură celei de jos. Scriptura adaugă: „...Şi el i-a dat zeciuială din tot." Cuvintele acestea înseamnă că el a realizat unirea lumii din înalt cu lumea de jos printr-o legătură de nezdruncinat; preotul trebuie tot aşa să binecuvânteze.

Ce spune Scriptura despre vremea lui Avraam? Ea spune: „Şi Melchisedec regele desăvârşit (*schalem*)...", ceea ce vrea să spună că tronul lui Dumnezeu era perfect în acel moment şi nu prezenta nici o spărtură. Scriptura adaugă: „El făcu să iasă (*hotzi*) pâinea şi vinul", ceea ce vrea să spună că el obținuse hrană pentru această lume. Scriptura se serveşte de cuvântul „el făcu să iasă" (*hotzi*) pentru a ne arăta că el a făcut să iasă la scara cea mai înaltă hrana şi binecuvântările pentru toate lumile; căci cuvântul *hotzi* înseamnă „a produ-

e", astfel că este scris: „Că pământul produce (*hotzi*)...". Scriptura adaugă: „... Şi el este preot al Dumnezeului Prea Înalt", ceea ce vrea să spună că întreaga ordine cerească era, în acea vreme, desăvârşită în cel mai înalt grad. Cuvintele ne arată cât de mare este crima celor păcătoşi care provoacă o spărtură în lumea cerească şi împiedică binecuvântările să coboare. Cuvintele ne arată deopotrivă că prin meritele celor drepți binecuvântările cereşti se răspândesc în lume şi, prin meritele lor, toți oamenii acestei lumi sunt binecuvântați.

Este scris: „...Şi el i-a dat zeciuială din tot". Ce înseamnă aceste cuvinte: „...Zeciuială din tot"? Scriptura vrea să spună: a zecea parte din acest loc de unde emană binecuvântările; şi acest loc se numeşte „Tot". După o altă interpretare, cuvintele: „...Şi el i-a dat zeciuială din tot" înseamnă că Cel sfânt, binecuvântat fie El, a dat zeciuială lui Avraam. În ce consta ea? Consta în nivelul sefirotic pe care este bazată toată credința, şi reprezintă sursa tuturor binecuvântărilor. Or, dându-i lui Avraam însuşirea de a atinge această sefira, el îi dă astfel zeciuială ce constă în luarea unuia din zece şi a zece din sută. După ce a primit această zeciuială, Avraam a atins cel mai înalt nivel îngăduit unui om să atingă.

Tomul II (Zohar I, 263 a – 263 b), Apendice, 1 Haschmatoth (omisiuni), Sithre Tora (secretele Legii)

Astfel, Avraam este în fruntea tuturor drepților; este aşezat la dreapta Celui Sfânt, binecuvântat fie, şi este numit „preot", astfel că este scris: „Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec." Cum şi Aaron este pontif în mod egal, el este alăturat acestui nivel ceresc ce poartă numele de „preot"; dar în realitate este imaginea lui Hod.

Tomul V (Zohar, III, 53 b – 54 a), secțiunea Mețora

Moise era un cavaler al Regelui şi Aaron al Matrona-ei. Aceasta pentru că Aaron avea drept însărcinare să întrețină bunele relații dintre Rege şi Matrona sa; şi. pentru a ajunge aici, trebuia să se ocupe de problemele căsniciei; aceasta îi aduce numele de mare preot; din Scriptură aflăm următoarele

cuvinte: „Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec." De asemenea, el putea să obțină de la rege tot ceea ce voia.

Tomul V (Zohar, III, 193 b), secțiunea Balac

Rabinul Eleazar îi răspunde: „Este un mister ce nu-i cunoscut decât de inițiați iluștri"." El începu să vorbească astfel: „Doamne (*Iehova*), tu ești (*Athā*) Dumnezeul (*Elohai*) meu; eu te voi preamări, eu voi binecuvânta numele tău, căci tu ai făcut minuni". Acest verset conține misterul credinței. Iehova este nivelul superior, punctul cel mai înalt, veșnic ascuns și necunoscut. Elohai este Vocea dulce și suavă, unde începe întrebarea; dar nimeni nu o poate aprofunda, căci ea este misterioasă și ascunsă. Atha este începutul atât al întrebării cât și al răspunsului; mintea îl sesizează mai bine decât pe celelalte două. Este preotul din veac, așa cum e scris: „Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec." Ce înseamnă cuvintele „dibrathi Melchisedec"? Ele îl desemnează pe preotul suprem care există datorită Cuvântului (*dabar*) ce vine din partea dreaptă. Și „dabar" îl desemnează pe Melchisedec, căci acesta este numele său. Dar de ce David spune „dibrathi" „cuvântul meu"? - Pentru că regele David este alăturat acestui nivel. Și toate aceste laude provin de aici. „Atha" îl desemnează deci pe preot.

Tomul VI (Zohar, III, 270 b - 271 b), secțiunea Equeb. Raaiah Mehemmah - Pastor fidel

Dacă, după ce ați înțeles aceste porunci, voi le păziți și le respectați, și Domnul Dumnezeul vostru va păzi Legământul și mila în ceea ce vă privește etc. „Și tu vei mânca și te vei sătura și vei binecuvânta pe Domnul Dumnezeul tău, etc." Este porunca de a binecuvânta pe Cel Sfânt, binecuvântat fie El, pentru mâncare, pentru băutură și pentru orice bucurie din această lume; dacă nu-l binecuvântezi, îl furi pe Cel Sfânt, binecuvântat fie El, căci este scris: „Cel care fură pe tatăl său și pe mama sa...". Însoțitorii mei au arătat deja lucrul acesta. Oricine binecuvântează pe Cel Sfânt, binecuvântat fie El, își atrage în această lume viața „Izvorului vieții". Aceste bine-

cuvântări se întind pe toate nivelurile şi umplu toate lumile în acelaşi timp. Tot astfel cel care îl binecuvântează pe Domnul trebuie să aibă în intenție binecuvântarea simultană a părinților şi copiilor. Cel ce binecuvântează primeşte o parte din binecuvântări pentru el însuşi, căci este scris: „Oriunde va fi statornicită amintirea numelui meu, eu voi veni la tine şi te voi binecuvânta". Binecuvântările se răspândesc mai întâi în „livada merilor sacri"; apoi ele coboară în lumile inferioare şi strigă: „Este un dar trimis de unul asemănător Celui Sfânt, binecuvântat fie El". Ca şi cel care pronunță binecuvântările, cel care îi răspunde „Amin" atrage în mod egal pentru el o parte din aceste binecuvântări. Expresia binecuvântării: „Fii binecuvântat, tu Iehova Dumnezeul nostru" ascunde un mister. „Fii binecuvântat" desemnează Sursa cea mai înaltă care luminează toate „făcliile"; este sursa din care apele nu încetează niciodată să curgă. Din această sursă începe ceea ce se numeşte „lumea viitoare" şi pe care Scriptura o desemnează sub numele „de la o margine la alta a cerului"; căci ținutul pomenit are şi el o margine, ca şi lumea de aici jos. Ținutul este „binecuvântat", în raport cu ținuturile inferioare ce sunt binecuvântate de el, de vreme ce face să ajungă aici binecuvântările Înțelepciunii supreme prin mijlocirea unei poteci înguste. „Tu" (athā) desemnează calea ascunsă a Sursei supreme. „Athā" este preotul ținutului şi acesta este misterul cuvintelor: „Tu eşti (athā) preot în veac după rânduiala lui Melchisedec".

O ultimă remarcă referitoare la Melchisedec figurează în notele tomului V, din *Zohar* III, secțiunea *Mețora*, 53 b:

> Pentru că Aaron avea ca însărcinare să întrețină bunele relații dintre Rege şi Matrona sa; şi. pentru a ajunge aici, trebuia să se ocupe de problemele căsniciei; aceasta îi aduce numele de mare preot; din Scriptură ştim următoarele cuvinte: „Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec." (*Cf. supra*.)

Comentatorul observă: „Astfel Aaron a primit numele de mare preot datorită Matrona-ei, care este „preot în veac după rânduiala lui Melchisedec".

Precizarea dă tot sensul gâlcevii dintre iudaism şi creştinism după care Pavel, aşa cum vom vedea, ar fi transferat rangul lui Melchisedec lui Iisus. De fapt, dacă se doreşte rezumarea clară a tuturor pasajelor din Zohar referitoare la Melchisedec în câteva idei cheie, se va vedea că rămân două sau trei esenţiale însoţite de trei probleme:

- *Sensul* binecuvântărilor: cel care este numit „binecuvântat" este superior celui care pronunţă binecuvântarea?

- *Poziţia* lui Melchisedec pe scara importanţei patriarhale, şi în special în raport cu Avraam şi Moise şi în raport cu semnificaţia sefirotă a Kabalei; este el superior sau inferior?

- *Transmiterea* sacerdoţiului după „rânduiala lui Melchisedec"; cui îi revine ea?

Or, aceasta este întreaga dezbatere inaugurată de Pavel, în Epistola către Evrei, în germene sau în discuţie aici, după cum vom vedea curând.

VIII

MELCHISEDEC ŞI AVRAAM

Primele probleme

În Tora, prima aluzie la Melchisedec este legată de evocarea Ierusalimului. Ea apare, după cum am văzut, atunci când este vorba de călătoriile regilor din Orient (*Lekh lekha*, Geneza, XIV), căreia îi corespunde într-un sens versetul 2 din Psalmul LXXV: „Locul Lui este în Salem şi locaşul Lui în Sion".

Moshe David Cassuto, rabin italian erudit, născut la Florența în 1883 (decedat în 1951) şi care ocupa catedra de studii biblice a Universității ebraice din Ierusalim, s-a ataşat de studiul textelor şi semnificația lor, în comparație cu literaturile semite contemporane - în particular cu textele din Ugarit - şi, în punctul ce ne reține în prezent atenția, el a scris un text chiar în ziua decesului său (18 decembrie 1951, 19 Kislev 5712), publicat ulterior (în traducerea lui Michel şi Jacques Landau) prin îngrijirea Alianței israelite universale.

Am extras de aici pasajele ce ne interesează în modul cel mai direct:

Despre numele divine (şi despre El Elohim, Dumnezeul suprem)

Totuşi textul biblic nu trebuie interpretat în afara sensului său literal şi se cuvine să ne îndreptăm atenția asupra acestui sens literal. După acest prim sens, Melkitsedek, ca şi Adonitsedek în timpul său (Iosua, 10, 1 şi urm.) era un rege cananeean într-un oraş cananeean (sau iebusit) şi, în plus, preot al unei divinități cananeene „El", tatăl zeilor, considerat de cananeeni ca superior tuturor celorlalți zei şi de aceea denumit „El Elion".

Despre „EL"

Datorită scrierilor din Ugarit descoperite în ultimii ani, am ajuns să cunoaştem sentimentele cananeenilor cu privire la

acest „El" care era, după ei, tatăl marilor divinități precum Baal, Mot și frații lor, și fiii săi îl țineau la mare cinste (cu excepția puternicei Anat ce i se adresa uneori cu foarte mare insolență). Am învățat, în plus, din scrierile de la Ugarit că acești cananeeni îi atribuiau facerea lumii și de aceea îi dădeau supranumele de Beni Banot, adică Creatorul făpturilor. În câteva texte cananeene el este numit *Ken Erets*, adică Ziditor al pământului și prin ziditor trebuie să înțelegem în mod necesar inventatorul și creatorul[1], iar cuvântul pământ din expresie nu apare numai ca semnificând pământul de sub cer, ci universul întreg. Toate acestea sunt coroborate cu versetul citat mai sus, din cartea Genezei, ce face ca numele de El Elion să fie urmat de trei ori de atributul *ziditor al cerului și pământului.*

Aici se pune deci întrebarea: cum se face că Avraam acceptă binecuvântarea dată de un... preot cananeean și în numele unei divinități cananeene? Și chiar îi dă „zeciuială din toate averile sale"! Ba chiar se pretează să jure în numele Domnului!...

Iată răspunsul lui M. Cassuto:

Pentru a înțelege explicația faptului, trebuie să ne amintim că credința cananeenilor într-un zeu superior tuturor celorlalte divinități, și care a creat lumea, este foarte apropiată de credința lui Israel într-un Dumnezeu Unic care a creat totul. Zeul superior tuturor divinităților este unic la nivelul său și de aceea Avraam poate identifica - presupunând că un astfel de lucru ar fi posibil, - zeul suprem al cananeenilor cu Dumnezeul său Cel Veșnic, și face jurământ regelui cananeean după formula: *„Jur în fața Celui Veșnic Dumnezeul meu, cel ce este unic în lume și creatorul universului, pe care voi îl adorați întrucât este zeul mai presus de toate divinitățile și pe care voi îl numiți ziditorul cerului și pământului."*

Dar M. Cassuto vede în faptele strămoșilor o profeție pentru copiii lor. Astfel, consideră el, cucerirea malului răsăritean al Iordanului în timpul lui Moise, a malului apusean în timpul lui Iosua și al Judecătorilor până la Dan, și lărgirea frontierelor până la nord de Damasc în timpul lui David

nu reprezentau altceva decât concretizarea meritului istoric al lui Avraam, tatăl naţiunii, obţinut deja prin victoria sa asupra regilor din Orient.

Dintr-o dată, şi printr-o inversare a interpretării sfântului Pavel, expusă pe larg şi comentată în acest studiu, el consideră că există o supunere a lui Melchisedec faţă de Avraam.

Pornind de la aceasta înţelegem de ce, la sfârşitul capitolului, se face aluzia la regele Salemului care vine să aducă omagiu lui Avraam şi într-un fel să se supună lui: este o aluzie la încununarea cuceririi pământului Canaanului de Israel, cucerirea Ierusalimului în timpul lui David. Iar în legătură cu zeciuiala, există o aluzie ce are acelaşi sens. Se spune despre Avraam: „*El i-a dat* - preotului hierosolimitan - *zeciuială din toate averile sale*"; este o aluzie la instituţia zeciuielii în profitul clerului din Ierusalim. Acolo tot aşa, faptele părinţilor sunt un simbol pentru descendenţa lor, şi tot acolo există o aluzie la sfinţenia Ierusalimului şi a conducătorilor săi încă din vremurile de dinainte.

Referitor la „Legământul dintre părţi" (*Berith ben habetarim*), M. Cassuto observă că în cap. XV din Geneză ultimul neam din descendenţa lui Avraam numit clar drept moştenitor sunt iebuseii:

> În ziua aceea, Cel Veşnic a încheiat cu Avraam un Legământ zicând: „Urmaşilor tăi voi da pământul acesta de la râul Egiptului până la râul cel mare al Eufratului; voi da pe Chenei, pe Chenezei, pe Chedmonei, pe Hetei, pe Ferezei, pe refaimi, pe amorei, pe Cananeeni, pe hevei, pe Ghergheseі şi pe Iebusei".

În total, punctul culminant al cuceririi abrahamice ar rămâne „exproprierea iebuseilor din oraşul său".

Ar trebui oare de aici să conchidem:

1. că există în mod efectiv o „supunere" a lui Melchisedec faţă de Avraam? Ar însemna să admitem că există supunerea unui personaj „neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii", rege şi preot, în faţa unui om în carne şi oase, de abia şef de trib;

2. că există superioritatea Celui Atotputernic, invocată de Avraam, asupra Celui Prea Înalt sau Suprem venerat de Melchisedec? Nu ar fi verosimil, căci „particularul" nu ar şti să cuprindă supremul sau „totul", şi „mai mult" nu iese din „mai puţin";

3. că astfel se justifică însuşirea de către Avraam şi descendenţa sa a unui „loc sfânt", casă a alegerii, loc pe care Dumnezeu îl va fi ales, loc înrudit cu „Viziunea" (*Raoh*), acolo unde se va construi Templul, pe muntele pe care „Domnul îl va fi văzut" (*Yerae*)?

De fapt Templul lui Solomon se va întinde mai târziu pe coastele munţilor ce fac parte din moştenirea lui Veniamin, aşa cum este prevăzut în Deuteronom (33, 12):

„Despre Veniamin, este spus: Iubit de Domnul, va sta lângă *El* cu încredere şi Dumnezeu îl va ocroti întotdeauna şi el va odihni pe umerii *Lui*".

Atunci dacă este aşa de clară explicaţia ce se întrevede, trebuie să spunem că nu există „supunere" ci „schimb", şi Cetatea celui fără vârstă, unind preoţia cu regalitatea, devine „centrul secundar" al unui centru primar ce se retrage în el în beneficiul celui care se instalează aici şi „îl binecuvântează", adică îi conferă puterea de sacralizare.

Nu ar fi atunci verificarea tezei lui Guénon despre modalităţile de apariţie a centrelor secundare ale Tradiţiei primordiale, reprezentată aici de Melchisedec?

Personajul Melchisedec

Despre personajul Melchisedec, interpretul nu ne spune mare lucru.

Numai exegeza, *derash*, ne poate informa şi în această privinţă Epistola lui Pavel către Evrei ar putea fi considerată, pentru iudeo-creştinism, un exerciţiu de *derash*, după caz.

De fapt portretele lui Melchisedec, aşa cum ni le dă *Cartea secretelor lui Enoh*, pe care o vom studia ulterior, sau *Midraş*-ul din *Qumran*, sunt toate extrase din exegeza derashică. Dacă în *Midraş*-ul din *Qumran* Melchisedec este un personaj divino-uman „Mesia sacerdotal şi judecător eshatologic", în timp ce altundeva este marele preot al lui El Elion, regele Ierusa-

limului, şi finalmente însuşi marele Sem, toate calificativele formează în fond substratul „magnificului Midraş al Epistolei către Evrei".[2]

La rândul său, profesorul Kurt Hruby, într-un articol consacrat exegezei rabinice şi exegezei patristice, se întreabă cu privire la interpretarea rabinică a Psalmului CIX şi la versiunea dată de iudaism, în sensul unei dezvoltări de idei expuse de M. Cassuto. De această dată, este vorba într-un fel de o „degradare" a lui Melchisedec în beneficiul lui Avraam. Dumnezeu ar fi ridicat sacerdoţiul primului pentru a-l conferi celui de-al doilea ţinând seama de meritele excepţionale ale patriarhului caldeean. Şi M. Hruby citează *Talmud*-ul (*Ned.* 32 g):

> R. Zekharyah spune în numele lui R. Yishma'el: Cel Prea Sfânt a voit să ridice sacerdoţiul lui Sem, căci este spus (Gen., 14, 18): „(Melchisedec, rege al Salemului)... era preotul Dumnezeului cel Prea Înalt." Dar de vreme ce (Melchisedec) binecuvântează pe Avraam înainte de a-l binecuvânta pe Dumnezeu, (Domnul) îi ridică (preoţia) lui Avraam, după cum este spus (*ibid.*, 19, 20): „(Melchisedec) binecuvântează (pe Avraam) şi spune: Binecuvântat să fie Avraam de Dumnezeu cel Prea Înalt..." Avraam îi spune (atunci): „Se dă binecuvântarea pentru slugă înainte de cea pentru stăpân?" Atunci (Dumnezeu) dă îndată înapoi (preoţia) lui Avraam, aşa cum este spus (Ps.,109,1): „Cuvântul Domnului către Domnul meu: Şezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmaşii tăi la picioarele tale". Şi este scris apoi (*ibid.*, 4): „Juratu-s-a Domnul şi nu-i va părea rău: tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec (*'al-divrati Malki-sedeq*)": din cauza cuvântului lui Melkisedek (care a binecuvântat pe Avraam înainte de a-l invoca pe Dumnezeu). De aceea este spus (Gen., 14, 18): „El era preot al celui Prea Înalt": el însuşi era preot, dar nu şi descendenţii săi.

Aceeaşi idee o regăsim în *Midraş Rabba* din Levitic, care are totuşi o dezvoltare ulterioară diferită şi se referă la circumcizie.

În această interpretare iudaică, trebuie să ţinem cont de două elemente:

- tradiţia rabinică ce îl identifică pe Melchisedec cu Sem, fiul lui Noe, de la care ar fi primit numele de Melchisedec „când Dumnezeu i-a conferit preoţia" şi, ne aminteşte Kurt Hruby: „În tinereţe, Avraam ar fi frecventat şcoala condusă de Sem-Melkisedek. Tradiţia patristică cunoaşte şi ea identificarea lui Sem cu Melchisedec" (*cf.* şi Ieronim, *quest.* XIV, 18);

- replica la exegeza creştină ce-şi are argumentul de la Pavel, din sacerdoţiul lui Melchisedec destinat lui Hristos, Preot *secundum ordinem Melchisedec,* pentru a deprecia sacerdoţiul lui Aaron, levitic, şi finalmente toată tradiţia iudaică, la rang secundar, servil, şi chiar pentru a considera tradiţia amintită ca definitiv caducă.

Vom reveni aici, căci în această înfruntare ce nu este fără legătură, dacă ne gândim bine, cu înfruntările referitoare la posesia Ierusalimului ca o capitală confesională, se află de fapt cheia problemei, cheie ce ţine de depăşirea înfruntării, după cum limpede a sesizat Guénon.

Oricum, profesorul Ginsburg va relua acelaşi subiect în *The Legends of Jews* în legătură cu o notă despre Avraam (nota 102, p. 225-226 din lucrare). Cităm un pasaj din notă în traducerea textului englez de Henri-John Ostiak:

> Identificarea lui Melchizedeh cu Sem este presupusă în numeroase surse iudaice şi creştine; comp. Nedarim 32 b; BR 26, 4 şi pasajele similare citate de Teodor; Tehillim 76, 340; Pre 8 şi 27; Yelammedenu citat de Yalkut Nahum; Midraş Aggada I, 23 („el l-a angajat ca preot"); Targum Yerushalmi, Gen. 14, 18. Zohar Hadash Noah, 29 b (şi în Gabai's' *Ahodat ha-Kodesh* II, 31). Studiul despre Avraam al Şcolii lui Sem-Melchizedek citat în această sursă (nota 13), ne informează că Sem a luat numele de Melchisedec de la Dumnezeu atunci când a primit preoţia. Părinţii Bisericii, Ieronim, *Quetiones,* 14, 18, Efraim I, 61 E şi 79 D ca şi Epifaniu, Haet., 55.6, vorbesc despre Sem-Melchizedek. Ultimul Părinte al Bisericii citat atribuie această identificare samaritenilor, după care ;„iudeii declară că Melchizedek ar fi fost fiul unei prostituate". Autori creştini mai recenţi modifică puţin punctul de vedere rabinic în legătură cu Melchizedek şi îl consideră ca descinzând din Sem. Ultima opinie este împărtăşită de scriitorii musulmani. Comp. Beed, *Leben*

Abrahams, nota 300; Ginzberg, *Haggada bei den Kirchenv.,* 103-105; Friendlaender, *Chadhir Legende,* 258, sq. În legătură cu legendele gnostice despre Melchizedek, vezi fragmentele gnostice publicate de Murfil-Gharles în suplimentul ediţie lor la Enoh (slavon), 85-93. Faptul că personalitatea misterioasă a lui Melchizedek preocupă fantezia oamenilor dintr-o epocă îndepărtată se regăseşte în cele douăsprezece Testamente, care în părţile precreştine (Levi., 17, 7), vorbesc despre el în termeni dintre cei mai elogioşi. Identificarea Salemului, aşezarea lui Melchizedek, cu Ierusalimul, presupusă în sursele rabinice citate mai sus, este în mod egal cunoscută de Josephus, *Bell.Jud.,* VI, 10; Teofil 2, 3 (dependenţa sa de Iosif este probată de fraza „preotul dintâi" copiată de la Iosif); Clement, *Stromata,* 1, 5; Ieronim, *Epistola ad Evagrium,* 73. Comp. tot aşa Thomsen, *Loci Sancti* I, 10.
În privinţa explicaţiei etimologice a numelor de Ierusalim şi Salem, vezi nota 253. Samaritenii identifică Salem cu Shechem; comp. Eupoleme 9, 17 (p. 419) şi Freudenthal, *Hellenistishe Studien* I, pp. 85 şi 87. Remarca din ARN 2, 2, după care Sem-Melchizedek ar fi născut purtând semnul alianţei abrahamice se referă la polemicile creştine referitoare la circumcizie.

Referinţele patrologice citate anterior trebuie reţinute

Cât despre *Hagada,* ea identifică în mod mistic pe Melchisedec, regele Salemului (deci Ierusalim), după misterioasa binecuvântare a lui Avraam cu pâine şi vin, cu Sem, fiul lui Noe, el însuşi privit ca un *cohen* descendent din primul om, pentru că legenda hagadică ia act de faptul că Noe i-ar fi dat lui Sem veşmintele sacerdotale ale lui Adam...

Lucrările în siriacă despre gnoza creştină precum *Peştera comorii* şi *Cartea lui Adam* vor asocia şi ele personajul Melchisedec cu Sem, care deţine un rol esenţial în această literatură, după cum vom avea ocazia să constatăm mai departe.

Totuşi nu toţi comentatorii evrei l-au „devalorizat" pe Melchisedec după apariţia lui Hristos. Philon va da o versiune exaltantă rolului celui „fără spiţă de neam" în interpretările sale alegorice[3]. Cităm:

> ...dar Melchisedec, în loc de apă oferă vin şi dă sufletelor o băutură tare astfel încât să poată cădea într-o beţie divină, mai cumpătată decât cumpătarea însăşi. Căci el este preot, el este chiar Logosul, îl are pe Dumnezeu de partea sa şi toate gândurile sale despre Dumnezeu sunt înălţătoare, profunde şi sublime; căci el este preot al Dumnezeului cel Prea Înalt (Geneza, XIV, 18) şi nu există nimic în afara celui Prea Înalt; or, Dumnezeu fiind unul este „sus în cer şi jos pe pământ şi nu mai este altul afară de El" (Deuteronom, IV, 39); dar a concepe pe Dumnezeu nu numai într-un fel mic şi pământesc, ci în termeni sublimi ce depăşesc orice altă măreţie şi tot ceea ce depăşeşte materia, înseamnă să evocăm în noi o reprezentare a celui Prea Înalt.

Trebuie însă să-l considerăm pe filozof ca un autentic interpret al iudaismului contrar ascendenţelor iudaice şi înrudirii sale cu o familie sacerdotală? După educaţia atât elenică cât şi iudaică, acest reprezentant al comunităţii iudaice din Alexandria (mort în 54 e.n.) este atât platonician cât şi evreu, dacă nu mai mult; el datorează atât lui Platon cât şi Torei influenţa avută asupra neoplatonismului şi patrologiei creştine. Tot aşa, concepţia lui Philon despre Melchisedec nu pare a fi reprezentativă pentru gândirea iudaică tradiţională din secolul său „şi textul său a fost văzut ca una dintre sursele de erezie destul de rău cunoscute; pe deasupra, melchisedechienii considerau că această sursă conferea în mod deliberat lui Melchisedec, în economia divină a mântuirii, rolul rezervat de creştini lui Hristos însuşi".[4]

Totuşi, găsim o altă indicaţie, în Kabbala de această dată; ne este furnizată de Georges Vajda, în ale sale *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*. Este vorba de nota-anexă X, referitoare la Moise din Narbonne, la *sefiroturi*, la „inteligenţe" şi „sfere".

Moise din Narbonne apropie viziunea extatică a sferelor din *Hayy Ibn Yaqzan** de Ibn Tufayl de cea a lui Iezechiel, şi

---

* Vezi Ibn Tufail, *Hayy bin Yaqzān (sau despre tainele înţelepciunii răsăritene)* în volumul *Ochiul lăuntric. Perspective islamice asupra Divinităţii*, trad. George Grigore, Ed. Herald, Bucureşti, 2005. – n.t.

stabileşte un paralelism între schema cosmologică a filozofilor şi cele zece *sefirot*.

În legătură cu Psalmul XII, 1, unde este scris. „*la-menasseah' al ha-seminit*" interpretat: „*al mima seminit*" despre a opta coardă, lira tetracordă a Templului va deveni octacordă în „lumea ce va veni" după *Talmud, Arakin, 13 b*, şi în care versetul devine simbolul ultimei *sefira* descendente: *Hod, octocordul*, este definit de narbonez, ca „piatra speculară translucidă".

Or, Ibn Waqar, în lexicul său vedea aici simbolul lui *Tif' eret*, atunci când ultima *sefira* ascendentă este *Binah*, însă narbonezul reaminteşte că „Înţelepţii Israelului cunoşteau distincţiile particulare pentru fiecare *sefira* şi aceasta le servea ca principiu de influenţă şi de acţiune". Astfel el analizează fiecare *sefira* şi o califică pe a patra ca fiind a lui Melchisedec „denumit *Parură* (*Tif' eret*) cât şi *Graţie* (*Hesed*), căci lucrarea de mulţumire se manifestă aici prin intermediul lui Jupiter care îi primeşte acţiunea de vreme ce în aceasta constă".

Vajda, care transcrie *sefira* şi *sefirot*, observă că plecând de aici textul devin extrem de confuz (de fapt narbonezul va da locul lui *Geburah*, a cincea *sefira*, lui *Nesah* ce este în general pe locul al şaptelea; la fel, el atribuie al şaselea loc lui *Hod* „măreţie", chiar dacă în nomenclatura uzuală, ea ocupă a opta *sefira* şi ar trebui deci să găsim, conform ordinii, pe *Tif' eret* în locul lui *Hod*).

Vajda descrie în consecinţă:

> În ordinea normală, rândul celei de a patra *sefira*, *Hesed*, a cărei sferă omoloagă va fi cea a lui Jupiter, în ebraică *Sedeq*, cuvânt al cărui sens curent este „dreptate" de unde calamburul, inspirat din Is. I, 21, „dreptatea" locuieşte în această sferă (jocul de cuvinte poate să fi fost inspirat de *Keter Malkut* „Coroana regală", de Salomon Ibn Gabirol, rând 182 din ediţia lui H. Schirmann, în a sa *Anthologie de la poésie hébraique d'Espagne et de Provence*, t. I, Ierusalim, 1955, p. 268). Melchisedec poate datora prezenţa sa aici atât jocului de cuvinte cât şi relaţiei stabilite în esoterismul iudeu între sacerdoţiu şi a patra *sefira*. În schimb, intruziunea lui *Tif' eret*, nume dat de obicei celei de a şasea *sefira* şi pe care nu o

regăsim aici la locul său normal, nu încetează să nu fie jenantă şi, pentru noi, inexplicabilă.[5]

Oricum ar fi, ceea ce ne pare demn de atenţie pentru studiul nostru, este raportul *Tif' eret* - Melchisedec.

Într-adevăr în exegeza kabalistică.a lui Nahmanide, Graţia, *Hesed,* este *sefira* al cărei arhetip este Avraam, cel „iubit de Dumnezeu".

Astfel în *Sepher ha Bahir,* se regăseşte următoarea scară descendentă:

Hesed	=	Avraam
Geburah	=	Isaac
Tif' eret	=	Iacob (sau Moise)
Malkut	=	David

La 'Azri'el de Gerone, *Tif' eret* este tot aşa atribuit „Comunităţii celor vii", grupare mistică a celor iubiţi de Dumnezeu.[6]

Se vede aşadar că dacă narbonezul conferă bucuros cele două niveluri sefirotice de *Tif' eret* şi *Hesed* lui Melchisedec... kabbala tradiţională rezervă pe *Hesed* lui Avraam, ceea ce este clar o indicaţie în ceea ce priveşte intenţia de a-l trece pe patriarh în poziţiile subalterne! De fapt *Zoharul* îl asimilează în esenţă pe Melchisedec cu Avraam, odată cu transferul sacerdoţiului lui Melchisedec la iudaismul levitic aaronic prin intermediul lui Avraam, fapt petrecut cu ocazia întâlnirii sale cu Melchisedec.

De partea sa, Guénon va arăta că *Tsedec* „este numele planetei Jupiter, al cărei înger este numit *Tsadqiel-Melek*" şi notează similitudinea cu numele lui Melchisedec, căruia îi este numai adăugat „El", numele divin „ce formează terminaţia comună a tuturor numelor angelice".[7] El face şi o apropiere între *Tsedec,* cel „Drept" şi *Malkuth* „Regatul", a zecea sefira reprezentând pe *Shekinah,* ea însăşi sinteză a tuturor sefiroturilor.

Totuşi aceasta nu ne spune despre adevărul raporturilor „ierarhice" dintre Melchisedec şi Avraam. Cu siguranţă, Guénon a reluat la rândul său, fapt vizibil, perspectiva din Epistola către Evrei insistând în particular asupra diferenţei

le „înălţime" între „Cel Prea Înalt" şi „Cel Atotputernic", iecare referindu-se la aspectul divin reprezentat de Melchiedec şi Avraam, şi asupra sensului „descendent" al binecuântărilor date de superior celui inferior. Totuşi, perspectiva ui R. Guénon este cea a lui Pavel sau a creştinismului paulin; u se cunoaşte a fi în mod necesar şi a iudaismului.

Este de datoria noastră să vedem cum vor reacţiona, în storia relaţiilor conceptuale, cele două monoteisme chemate ă se consulte în legătură cu mijlocirea regelui Dreptăţii şi ăcii.

NOTE

1 În ebraică *Kone haarets*. *Keni*, a dobândi, poate fi înţeles câteodată în sensul de „descoperitor" şi creator.
2. *Cf.* A. Diez Macho, *Le Targoum palestinien*, Universitatea de ştiinţe umaniste din Strasburg, facultatea de teologie catolică, 1973.
3. *Interprétations allégoriques*, III, 79-82. Citat de Ernest Muller, *Histoire de la mystique juive*, Petite Bibliotèque Payot, n. 284.
4. Marcel Simon „,Melchisedec", Revue d' histoire et de philosophie religieuse, 1937, Paris, Felix Alcan, Bibl. fac. de teol. prot. Strasbourg.
5. Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Mouton et Cie, editor.
6. În *Sha' arey 'orah* de Ibn Giqatilia, sefira *Hokhmah* este mai sus de *Hesed*, căci este vorba de o teamă respectuoasă interioară, şi nu de teama de regulă (*Geburah*, a cincea sefira).
7. *e Roi du Monde*, Gallimard, 1958, cap. VI „Melki-Tsedeq", p. 55, nota 1.

IX

ÎNTRE IUDAISM ŞI CREŞTINISM CĂTRE NOŢIUNEA DE TRADIŢIE PRIMORDIALĂ

Anticipări

Să notăm că, *in limine litis*, un evreu eminent ca Elie Benamozegh va vedea în Melchisedec un martor al universalismului şi nu garantul unei superiorităţi confesionale sau rasiale. El scrie, într-adevăr:

> Un personaj remarcabil, aproape enigmatic, îşi face o scurtă apariţie, dar câtă lumină proiectează el. Din întunecatele adâncuri ale lumii păgâne, din mijlocul decăderii şi erorii care deja predomină pretutindeni, iată, odată cu Melchisedec, urma indiscutabilă în păgânism a unei instituţii antice şi venerabile, a unui cult, a unui sacerdoţiu monoteist superior chiar celui al patriarhului evreu, din moment ce Avraam primeşte binecuvântarea acestui pontif al lui El-Elion, stăpân al cerului şi pământului, adică cel mai înalt Dumnezeu ce poate fi conceput.[1]

Deci, aici, nici un echivoc: binecuvântarea lui Melchisedec este manifestarea unei superiorităţi religioase; dar nu am şti să conchidem prea repede în numele iudaismului, mai întâi pentru că Elie Benamozegh, dacă este cu adevărat rabin, nu rămâne mai puţin „un modern", relativ la secolul scrierilor sale (sfârşitul sec. al XIX-lea), şi cu privire la perspectiva sa. Într-adevăr, autorul lucrării *Histoire des Esséniens* mai are alte două lucrări: *Morale juive et chrétienne* şi *Israel et l' Humanité*, aceasta revăzută şi pusă la punct de un creştin lionez, dar iudeo-creştin prin concepţiile sale, şi pe care nu putem, fără exces şi lipsă de respect pentru el, să-l calificăm de convertit: el îşi sfârşeşte zilele în haina de monah după ce predicase în sinagoga liberală din Paris. El reprezenta „două tota-

lit :i", deci în mod real, cu adevărat iudeo-creştin, fără a trăda vreunul dintre legăminte.[2] Pentru a reveni la celebrul no tru rabin italian, să recunoaştem mai degrabă că dacă el înţ lege să aşeze Kabbala în cadrul tradiţiei religioase şi filozo ce a Israelului, o face numai să arate, prin studiul aprofu dat al prozelitismului iudeu în Antichitate, caracterul un versalist al iudaismului. El este deci, aşa cum nota Robert Aa on în *Le Dieu des origines* (*Histoire du Dieu*), unul dintre ve itorii moderni ai „noahismului"... numai că noahismul nu eprezintă în cele din urmă nici unul dintre monoteisme, ci ste mai degrabă „anterior" împărţirii celor trei tendinţe sa „fii ai lui Noe" - dimensiunea *verticală* a lui Sem unde săl şluieşte Cel Veşnic, dimensiunea expansionistă şi *orizontal* a lui Iafet („Voi înmulţi pe Iafet") şi dimensiunea *descenden ă* a lui Ham care va fi sclavul celorlalţi (Geneza, IX, 26- 8). Cele trei tendinţe sunt „indistincte" în cercul Arcei, înc njurată de curcubeu; ele sunt ca o replică, sub aspect bibli a celor trei *guna* din tradiţia hindusă. Astfel, după potop, sau mai exact în timpul celor patruzeci de zile ce separă lumea vec e de cea nouă, şi de la ieşirea din Arcă, Noe reprezintă cla într-un fel Tradiţia primordială... de unde plantarea viţei de ie (Geneza, IX, 18), simbolul cunoaşterii sacre.

De asemenea, ecuaţia: Melchisedec = noahism revine la a s rie Melchisedec = Tradiţia primordială. Or, în măsura în car Hristos este întrupat şi asociat cu profeţiile biblice, ivit din r-o familie de pământeni: el este iudeu descendent al reg lor iudei prin Iuda şi al preoţilor iudei prin Levi, în final est şi descendentul lui Avraam, *binecuvântat* de Melchisedec. Pri urmare, când Cuvântul trece în trup, *el se face iudeu* pentru a aduce alegerea în lume, dar prin Israel. La acest nivel, nu xistă două monoteisme, cel iudeu şi cel creştin, ci *unul sin ur*: plantă şi floare ivită din acesta.

Dacă în schimb Hristos este considerat ca fiind Cuvântul „*în inte ca Avraam să fi fost*", apare clar un sacerdoţiu melchised chian universalist... şi nu numai creştin, în sensul de „ac sta opus celuilalt". Este sacerdoţiul „Sine"-lui nemuritor, şi ristos este atunci Tradiţia primordială. De unde indistin iile: „Nu există aici nici evrei şi nici greci", „Cine sunt

tatăl meu şi mama mea?" „Cine nu mi se alătură se pierde", etc., şi se revine la o unitate testamentară, pentru că atunci aceasta este tradiţia primordială, simbolizată de Melchisedec, din care particularizarea monoteistă iudaică îţi va trage autenticitatea!

Aceste reflecţii ne-au antrenat totuşi cam departe de subiectul nostru imediat, ele anticipând concluzia.

„Balansoarul" iudeo-creştin

Pe scurt „,balansoarul" iudeo-creştin nu va înceta să oscileze între cei doi poli: personajul care nelinişteşte şi cel ce aduce pacea. Melchisedec va fi rând pe rând personajul „periculos" la iudei şi auxiliar preţios la creştini; personaj periculos la creştini ca model suprem al sectelor melchisedechiene şi auxiliar preţios al gnozelor, etc.; există şi alte exemple ale contradicţiilor.

Pentru evrei şi înaintea creştinismului, Melchisedec este un „prototip" al alegerii iudaice, având în vedere că este legat de întemeierea Ierusalimului.

Totuşi, nu fără de a pune deja o gravă problemă iudaismului în măsura în care acesta nu este universal ci strâns legat de un pământ şi un popor ales de Dumnezeu „pentru totdeauna", şi chiar de un centru spiritual stabilit pe vecie: Ierusalimul, de care se va lega şi Iisus, deoarece este cu certitudine întrupat din poporul iudeu prin sânge, prin legătura religioasă şi în final prin destinul divin exemplar.

Or, aşa cum a fost clar pus în lumină de Marcel Simon:

> Şi iată că un străin, rege al Salemului, un cananeean fără îndoială, fiu al unui neam blestemat, apare în drumul său. Chiar înainte ca să existe un sacerdoţiu levitic, el este preot al Dumnezeului cel Prea Înalt. Preot în veac spune psalmistul. În faţa lui, Avraam se pleacă: primeşte binecuvântarea sa şi îi dă zeciuială din toate, el cel mai mare dintre patriarhi, şi al tuturor evreilor, tatăl poporului ales şi al monoteismului! Ce devin în această întâmplare prerogativele lui Israel, demnitatea marilor săi oameni şi autoritatea sacerdoţiului său? Se pare că problema nu s-a pus deloc în Israel înainte de prăbuşirea naţională.[3]

De unde interpretarea dată de poporul evreu Psalmului CIX ce pare a fi un psalm de încoronare a regilor israeliţi, al cărui scop ar fi de subliniere a caracterului religios, chiar sacerdotal, al regalităţii legată prin fapt de Melchisedec.

> Preotul-rege din Salem, a cărui demnitate eminentă este în afara oricărei contestări, serveşte de model şi prototip suveranului din Israel. Îi este chiar, cu toată rigoarea, precursorul şi strămoşul: căci Salem nu este altceva decât Ierusalim. Astfel este înţeles şi în Ps. 75: „Dumnezeu s-a făcut cunoscut în Iudeea, în Israel numele lui este mare. Locul lui este în Salem iar locaşul său este în Sion" (v. 2-3).[4]

Procedeul nu este totuşi fără primejdie, atunci când dispare regalitatea înlocuită numai de integrismul religios şi considerațiile etnice.

Atunci iudaismul, pentru prima dată, încercă să-l lege „în mod rasial" sau în mod mai obiectiv „trupesc" pe Melchisedec de primul părinte al mozaismului: Avraam, tatăl monoteismului iudeu. Cel mai simplu mijloc constă în a-i da o stare civilă,

> a integra personajul într-o descendenţă autentic iudaică. Dacă s-ar ajunge să se creeze între Avraam şi Melchisedec o legătură strânsă de rudenie, să se recunoască în el de exemplu un străbun al patriarhului, nu ar mai exista atunci un şoc datorat semnelor de respect dovedite faţă de acesta: ele sunt naturale, din partea oricărui bun israelit, faţă de şeful familiei. Astfel se explică, fără îndoială, identificarea admisă în mod obişnuit, fără cea mai mică justificare, ca un lucru mergând de la sine, dintre Melchisedec şi Sem, din părţile cele mai vechi ale Talmudului.[5]

Ideea este în tot cazul menţionată nu numai în *Talmud* (*cf. Jewish Encyclopedia*[6]), dar şi în patrologia creştină.

Regii Israelului susţin aici regalitatea şi legitimitatea succesiunii lor. Comentând această soluţie, Marcel Simon observă:

> Cu toată verosimilitatea, originea (acestei identificări) trebuie căutată în binecuvântarea lui Sem de către Noe (Gen. 9, 26-27) ce nu este lipsită de analogia în formă cu binecuvântarea pronunţată de Melchisedec faţă de Avraam. Cât de

cât apropierea se impunea: Iahveh este numit de Noe ca Dumnezeul lui Sem; Melchisedec este desemnat ca preot al Dumnezeului cel Prea Înalt; cum nu există altundeva nici o îndoială asupra identității acestui Dumnezeu Prea Înalt cu Iahve, era suficient un raționament foarte simplu pentru a pune semnul egalității Melchisedec = Sem. Gustul rabinic pentru precizie era astfel satisfăcut. Se curmau scurt, cu această ocazie, divagațiile sectanților care invocau tăcerea Scripturii referitoare la genealogia marelui preot pentru a o ridica, dincolo de toate categoriile normale, la rangul unei ipostaze divine: Melchisedec revenea din cer pe pământ.[7]

Și metoda putea conveni mai întâi iudeilor, și ulterior creștinilor neliniștiți de importanța căpătată de Melchisedec în raport cu Fiul unic...

Ajungem la ceea ce s-ar putea numi a doua etapă, care se caracterizează prin două trăsături:

- mai întâi, dispariția regalității iudaice, care se dorea atașată celei a lui Melchisedec;

- în al doilea rând, apariția polemicii creștine, ea însăși alimentată de interpretarea lui Pavel.

Această a doua trăsătură va furniza în plus tot materialul de lucru pentru analiza noastră referitoare la Melchisedec și creștinism.

Pentru creștinii din acea epocă există o ruptură între Melchisedec și iudaism din moment ce, necircumcis fiind și fără a fi săvârșit prescripțiile rituale iudaice, Melchisedec este învestit cu demnitatea de preot al celui Prea Înalt. Astfel circumcizia, și cu ea toate lucrările Legii, riturile tardive și provizorii, nu mai sunt necesare pentru salvare. Dintr-o dată, și chiar prin asta, sacerdoțiul iudeu levitic este depășit

de sacerdoțiul creștin și devansat la origine de cel al lui Melchisedec, care are întâietate. Astfel Tertulian spune: *„Unde Melchisedech sacerdos summi Dei nuncupatus, si non ante leviticae legis sacerdotium Levitae fuerunt qui sacrificia Deo offerebant?"* (*Adv. Judaeos*, 2). Și *„Melchisedech quoque, summum Dei sacerdotos, incircumcisus et non sabbatizans ad sacerdotium Dei allectus est"*.[8]

Dar în plus: Pavel, în a sa Epistolă către Evrei, consideră că Melchisedec este superior lui Avraam, tatăl alegerii (Evrei, 7, 4-7) şi că el este la originea sacerdoţiului regal al lui Hristos. Iată toţi primii creştini care îmbogăţesc aceste teme. Marcel Simon citează câţiva, în special pe Iustin Martirul şi sfântul Ioan Hrisostomul sau Clement din Alexandria.

Este adevărat că interpretarea simbolică a pâinii şi vinului considerate ca materia sacrificiului lui Melchisedec, este străină, se pare, primilor autori creştini. Ea apare pentru prima dată la Clement din Alexandria (*Strom.*, 4, 25). „(...) în acest mediu alexandrin exegeza lui Filon găsise deja un sens alegoric vinului, imagine a beţiei divine comunicată sufletelor de către Logos", va nota Marcel Simon.

Dar iată-i pe Iustin Martirul şi Aphraate. Iustin Martirul: „El era necircumcis, preot al celui Prea Înalt, căruia Avraam, primul care a primit circumcizia cărnii, îi aducea zeciuială, şi care l-a binecuvântat" (*Dial. avec Tryphon*, 19). La Aphraate: „Melchisedec era preot al Dumnezeului suprem şi l-a binecuvântat pe Avraam, nefiind circumcis. Or, este cunoscut că cel mai mic este binecuvântat de cel mai mare" (*Homél.*, 11, 4).

Cât despre pâinea şi vinul date lui Avraam, creştinii vor vedea aici prefigurarea Euharistiei.

La sfântul Ioan Hrisostomul:

> Pentru că în sinagoga evreilor se aduceau sacrificii lui Dumnezeu, după ritul lui Aaron, nu numai pâine şi vin, ci şi viţei şi miei, Dumnezeu proclamă, adresându-se lui Iisus Hristos: „Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec".[9]

În sfârşit, la Iustin Martirul:

> La fel cum Melchisedec, preot al celui Prea Înalt, cum scrie Moise, preot al necircumcişilor fiind, îl binecuvântează pe Avraam care, deşi circumcis, îi dă zeciuială, tot astfel Dumnezeu a arătat că preotul său în veac va fi preotul necircumcişilor. Şi pe aceia dintre circumcişi care vor veni la el, adică vor crede în el şi îi vor cere binecuvântarea, el îi va primi şi îi va binecuvânta la rândul lui.[10]

Replica iudaică se stârneşte şi va inversa într-un fel rolurile lui Melchisedec şi Avraam.

Mai întâi despre Melchisedec din care sacerdoțiul levitic şi-ar trage originea printr-o transmitere făcută direct lui Avraam, în lipsa unei posterități fizice pentru Melchisedec. Este teza din *Midraş hagada* la Geneza.

Apoi în Aforismele (*Pirke*) lui R. Iliezer, se observă că zeciuiala dată de Avraam nu provine din bunurile proprii ci din prada de război luată de la Sodoma şi Gomora.

Sau mai bine, ne spune Marcel Simon în studiul la care ne-am referit:

> Datorită unei imprecizii gramaticale din textul ebraic, ce nu ne permite să recunoaştem cu toată certitudinea care dintre ei, Avraam sau Melchisedec, este subiectul frazei - *ambiguum habetur*, declară sfântul Ieronim - se inversează rolurile: Avraam este cel ce primeşte zeciuială şi Melchisedec cel care dă, recunoscându-se astfel patriarhul drept preot. Pâinea şi vinul sunt şi aici interpretate în mod alegoric: oferindu-le lui Avraam, Melchisedec le aşează în sensul prescripțiilor referitoare la demnitatea de mare preot, căci ele reprezintă pâinea cuvintelor şi vinul ofrandei (*Midr. Ber. Rabba*, 43).

Un alt text iudeu relevă pasajul sacerdoțiului lui Avraam (b. *Nedar*. 32 b. tradus şi comentat de R. Travers Herford, în *Christianity in Talmud and Midrash*, Londra, 1905):

> R. Ishmael[11] spune: Cel sfânt, binecuvântat fie, a vrut ca sacerdoțiul să-şi tragă originea din Sem, căci este spus (Gen. 14, 18): „El era preot al Dumnezeului cel Prea Înalt". Dar din moment ce îl binecuvântează pe Avraam înainte de Dumnezeu, Dumnezeu face din Avraam tatăl sacerdoțiului, după cum este scris (*ibid.*, 19): „El îl binecuvântează şi spune: Binecuvântat să fie Avraam de Dumnezeul cel prea Înalt, şi binecuvântat să fie Dumnezeu cel Prea Înalt." Avraam îi spune. „Se binecuvântează sluga înainte de a binecuvânta pe stăpânul său?". Imediat sacerdoțiul trece la Avraam, astfel că este scris (Ps. 109, 1): „ Şi a zis Domnul domnului meu: „Aşează-te la dreapta mea..." Şi mai este scris (ibid., 4): „Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui

Melchisedec." Căci dacă el era preot, descendenţii săi nu erau preoţi.

Apoi o glosă din *Tosefta* explică cum s-a făcut o translaţie a sacerdoţiului în detrimentul altor semiţi care prin forţa lucrurilor descind din Sem, identificat cu Melchisedec, şi doar în beneficiul lui Avraam; a fost cu ocazia unei greşeli comise în ritual de Melchisedec, greşeală „relevată" de Avraam...

Se vede apărând aici inversarea ierarhică ce conduce de la Melchisedec „superior" lui Avraam, la Melchisedec „inferior" lui Avraam, şi apare astfel aplicarea „pasajului insolit din Ps. 109".[12]

Toate textele talmudice şi apocrife merg de acum înainte pe creşterea rolului lui Avraam (*Cartea Jubileelor, Apocalipsa lui Avram* etc.). Şi legenda merge în acelaşi sens, alimentată de povestirile hagadice şi midraşice.

Acesta poate fi decorul istoric al rivalităţii iudeo-creştine ce reapare acolo: cei doi eroi, cel „fără spiţă de neam" şi „Tatăl credincioşilor" se măsoară ca nişte campioni ai fiecărei tabere: tabăra creştină şi tabăra iudaică, într-o luptă singulară, aşa cum scrie Marcel Simon.

Pentru a conchide, vom vedea până în ce punct deformează realităţile spirituale această dihotomie. Se doreşte un exemplu? Sfântul Atanasie, într-o scriere apocrifă ce-i este atribuită, dă următoarea versiune absenţei genealogiei lui Melchisedec[13], după rezumatul furnizat de Marcel Simon în lucrarea deja citată:

> A fost odată un rege, numit Melchi, tatăl a doi fii, Melchi şi Melchisedec. Acest rege, zelos în cultul idolilor, trimite într-o zi pe fiul său mai mic să cumpere vite pentru sacrificii. Pe drum, contemplarea cerului înstelat îi dă lui Melchisedec revelaţia Dumnezeului unic, creatorul tuturor lucrurilor. Renunţă la misiunea cu care era însărcinat, intră în palat şi anunţă tatălui convertirea sa. Furios, regele decide, pentru a repara ofensa adusă zeilor săi, să le sacrifice pe unul dintre fiii săi. Soarta îl desemnează pe Melchi. În timpul pregătirilor pentru ceremonie, Melchisedec urcă pe muntele Tabor şi cere lui Dumnezeu să-i spulbere pe toţi cei prezenţi la sacrificii. Rugămintea sa este imediat îndeplinită:

întreaga așezare, cu toți locuitorii, este înghițită de un cataclism; nici un suflet nu a supraviețuit. Melchisedec, îngrozit, rămâne șapte ani pe Tabor, până în ziua când Avraam, la porunca lui Dumnezeu, se prezintă în fața lui. „Cum nu a rămas nimeni din familia lui, spune Dumnezeu patriarhului, va fi numit fără tată, fără mamă, fără familie, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții; și pentru că a plăcut lui Dumnezeu, va rămâne preot în veac."

După cum remarcă Marcel Simon, nu se vede în această povestire cum merită Melchisedec să fie numit: „fără început al zilelor și nici sfârșit al vieții".

Or, în iudaism se găsește aceeași istorie, dar referitoare de data asta la Avraam, pe care un *Midraș*[14] îl descrie ca fiul unui idolatru care îl descoperă pe Dumnezeul creator contemplând astrele. Tot așa tatăl său îl dă regelui Nemrod, „care îl azvârle într-un mare cuptor aprins; dar focul cruță în mod miraculos personajul sfânt și îi devorează pe călăi, ca și pe fratele său Haran, vinovat de impietate". Acest *Midraș* ce va inspira și alte glose iudeo-creștine (*Cartea Jubileelor, Apocalipsa lui Avram* etc.) mizează pe jocul cuvintelor *Aor/Ur* ce desemnează focul în ebraică și orașul natal al lui Avraam, joc drag amatorilor de cuvinte încrucișate. Iată ce scrie M. Simon:

> Să substituim numelui propriu numele comun omonim în cele două versete: „Eu sunt Iahve, care te-a scos din Urul Caldeii" (Gen. 15, 7) și „Haran a murit în fața tatălui său, în pământul nașterii sale, în Urul Caldeii" (Gen., 11, 28), și vom avea punctul de plecare și canavaua istorioarei noastre: pentru că Iahve a făcut ca Avraam să iasă din „foc" ar fi trebuit ca mai înainte să fie ațâțat, de unde episodul furiei paternale; și dacă apoi fratele său moare aici, este pentru că a fost la rândul său aruncat, pe drept cuvânt de această dată, pentru impietatea sa.

Cât despre contemplarea astrelor, M. Simon observă că este ușor să recunoști aici celebrul episod al vestirii lui Avraam de către Cel Veșnic relativ la posteritatea sa.

> El precede imediat, în textul biblic, versetul despre ieșirea din Ur, de care se leagă prin următoarea frază: „Și a crezut Avraam pe Domnul, și Domnul i-a socotit aceasta ca drep-

tate." Pentru această frază povestirea midraşică nu este decât o ilustrare edificatoare. Ea are, în forma primară, o coerenţă pe care am căuta-o zadarnic în textul creştin. Din trăsătura esenţială a legendei, utilizarea lui „Ur", cea din urmă nu lasă nimic: familia regală piere într-adevăr, dar nu într-un cuptor, ci în măruntaiele pământului care s-a deschis pentru a-i înghiţi.

Ierusalim, piatra de încercare

Se va nota de altfel că dacă unii au încercat să rupă legătura existentă între regele din Salem şi Ierusalim, nu au făcut-o întotdeauna pentru a-l înălţa pe Avraam în defavoarea lui Melchisedec ci, chiar în mediul semit, pentru a revendica un raport preferenţial cu regele-preot. Ar fi cazul samaritenilor ce situau în teritoriul lor regatul lui Melchisedec şi întâlnirea cu Avraam, uneori la Sichem, tradiţie reţinută de Epifaniu. Sfântul Ieronim va contesta, şi el, identificarea Salem-Ierusalim din motive atât lingvistice cât şi topografice. Este adevărat că interpretarea lui Ieronim, pentru psalmul LXXVI căruia îi dă argumentare lingvistică sau filologică, nu este fără interes din moment ce aceasta se bazează pe traducerea Vulgatei ce dă „Shalom" - pace - pentru Salem. Astfel el îşi are „locul său în pace", interpretare ce conferă poziţiei regalităţii melchisedechiene un sens cvasidivin.

În polemică, iudeii îl instalează pe Ilie, a cărui întoarcere o aşteaptă, în locul lui Melchisedec - să ne amintim de capitolul XVIII din I Regi, 30-32, unde este vorba de altarul ridicat de Ilie; ei bine, acest altar va fi asimilat cu altarul construit de Melchisedec pentru a oferi pâinea şi vinul. Profetul Ilie copleşind pe preoţii lui Baal şi neputinţa falşilor zei fiind demonstrată, cultul lui Y.H.W.H. va fi restaurat în mod solemn:

> Întreg poporul apropiindu-se de el, Ilie reface altarul Celui Veşnic ce fusese surpat. Ilie luă douăsprezece pietre, după numărul triburilor fiilor lui Iacob, căruia Iahve îi adresase cuvântul în aceşti termeni: „Israel va fi numele tău", şi el construi cu aceste pietre un altar în numele Celui Veşnic.

Or, iudaismul aştepta prin Ilie pe precursorul timpurilor mesianice, ceea ce explică şi identificarea din Evanghelii din-

tre Ioan Botezătorul şi Ilie. Dar după distrugerea Templului văd în el, mai ales, pe restauratorul viitor al instituţiilor din Israel. El se prezintă atunci învestit cu demnitatea sacerdotală: este marele preot al viitorului. Aşa cum el a restabilit cultul adevăratului Dumnezeu în timpul vieţii sale pământene, tot astfel îl va restabili, în toate detaliile riturilor, la sfârşitul timpurilor. Fără îndoială, Mesia însuşi, Regele glorios, îi este superior; de la el, totuşi, ultimul va primi, după un rit reînnoit al străvechiului Legământ, oncţiunea regală. Dar pentru a-l instala pe Ilie în această perspectivă eshatologică a trebuit mai întâi să fie expulzat rivalul, care nu este altul decât Melchisedec. Într-adevăr este curios să constatăm, încă din scrierile rabinice, existenţa unei tradiţii, care identifică pe *cohen Tsedek* al timpurilor ce vor veni nu cu Ilie, ci cu preotul Salemului, preot în veac după Psalmul CIX; era important deci ca Ilie să fie identificat cu regele din Salem.

Încă din epoca Rabinului Aqiba, se constată în scrierile rabinice această „alunecare a regelui Salemului" spre Ilie învestit cu caracter sacerdotal.

Vom vedea, în legătură cu interpretarea creştină, cum Melchisedec „va reintegra" Ierusalimul ca arie geografică (ba chiar şi Golgota) întrucât este considerat de cărţile apocrife (precum versiunea slavonă a lui Enoh) ca „Centru al lumii".

Cât despre acapararea de către samariteni - reluată şi de sfântul Ieronim - ea a avut, se pare, urmări concrete a căror ţesătură conduce de data aceasta la localizarea evocărilor esenienilor şi a lui Ioan Botezătorul; ea verifică interpretarea „iliacă" a lui Melchisedec la care vom reveni în legătură cu polemica creştină. Dăm din nou cuvântul lui Marcel Simon, atât de des citat în cursul acestei părţi a studiului nostru consacrat înfruntării iudeo-creştine:

> Într-adevăr această tradiţie, pe care putem să o denumim pentru simplificare tradiţia samariteană, reluată în urma sfântului Ieronim de câţiva autori creştini, nu a rămas ţintuită în mediile cultivate. Invocând până şi mărturia pietrelor, ea a găsit receptare în devoţiunea populară şi în practica cultuală a vechii Biserici. Noi ştim într-adevăr dintr-o povestire a unui pelerin, aproape contemporan, probabil,

> cu sfântul Ieronim, *Peregrinatio S. Silviae*, că se puteau vedea în epocă în anticul Salem samaritean, pe o colină, temeliile palatului regal al lui Melchisedec. În plus, exact pe locul unde Melchisedec îl întâlnise pe Avraam, se ridica o biserică, ecclesia Sancti Melchisedech; aici se ţinea în onoarea sa o liturghie adaptată condiţiilor locale: *„Lectus est ipse locus de libro Sancti Moysi; dictus est etiam psalmus unus competens loco ipsi."* (*Silv. Peregr.* 13, 4-14, 3 C.S.E.L., pp 56-58)

M. Simon observă cum concordanţa dintre document şi însemnările sfântului Ieronim este mai semnificativă:

> În direcţia Iordanului, urmând drumul pe care Avraam revenise de la luptă, pelerinii sosesc după puţin timp în locul unde Ioan Botezătorul îşi îndeplinea misiunea: „Enon, aproape de Salem" (Ioan, 3, 23). Acolo de altfel se înalţă o bazilică şi se venerează memoria Precursorului cu rugăciuni şi prin lectura textelor evanghelice ce vorbesc despre el.

Iată că se porneşte un fel de comunicare între Ioan Botezătorul, în care sălăşluia „virtutea lui Ilie" şi Melchisedec.

> De atunci se sesizează cu claritate cum anumite trăsături ale figurii Înaintemergătorului îmbogăţiseră şi precizaseră fizionomia misterioasă şi sumară a marelui preot. Punctul de plecare al acestei elaborări constă în circumstanţele concrete pe care le voi indica. Aşezat în Salemul din Samaria, Melchisedec îl are aici ca vecin pe Ioan Botezătorul. Juxtapuse topografic, cele două personaje sunt asociate în devoţiunea populară. Nu era venerat unul fără ca în acelaşi timp să nu fie onorat şi celălalt; ei sunt cei doi sfinţi patroni ai regiunii. Legenda noastră şi această suprapunere sincretică pe care ea o operează, provin deci dintr-o tradiţie locală, tradiţia culturală a Bisericii creştine din Samaria sau Galileea; în istoria religiilor şi în folclorul tuturor ţărilor există şi alte exemple ale aceluiaşi fenomen.

Marcel Simon dă un exemplu caracteristic pentru aceste substituiri, acum referitor la imamul Ali, după cum informează Clermont Ganneau[15] în *Archaelogical Researches*. Sfântul musulman al cărui mormânt este venerat aproape de Ierihon devine obiectul multor trăsături din istoria lui Iosua,

eroul regiunii. Şi aici rivalitatea iudeo-creştină a jucat un rol important, ceea ce face foarte curioasă comparaţia cu exemplul de care ne ocupăm. Aşa cum Salemul a fost transferat, datorită nevoilor cauzei, de la Ierusalim în Samaria, tot astfel, în mod invers, iudeii, pentru a face să le aparţină toate locurile ilustrate de Iosua, au transpus la porţile Ierihonului Ebalul şi Garizimul (fapt atestat între alţii de sfântul Ieronim): legenda musulmană este astfel parte a unei tradiţii iudaice, aşa cum legenda creştină este pentru tradiţia de origine samariteană.

Deci, pentru a reveni la Melchisedec, în contextul arătat localizarea întâlnirii dintre Melchisedec şi Avraam s-ar putea face... pe muntele galileean Tabor. Galileea a rămas multă vreme, după ruinarea Ierusalimului, un centru al gândirii iudaice. Aşa şi tradiţia despre care am vorbit a fost, poate, vehiculată pornind de la una dintre mănăstirile ortodoxe bizantine, atât de numeroase pe pământul sfânt, ai căror călugări uneau în aceeaşi perspectivă existenţială ascetismul lui Ioan Botezătorul şi prescripţiile rituale ale sacerdoţiului melchisedechian, anahoretul şi preotul.

Este natural ca ei să fi avut fără încetare în faţa ochilor exemplul celor două personaje sfinte şi să-şi fi imaginat într-un fel fuziunea celor două figuri, modelul perfect pentru ei. Este cu totul imposibil ca autorul pioasei legende să fi aparţinut mănăstirii din Salem al cărei stareţ, în epoca elaborării lui *Peregrinatio*, le smulgea pelerinilor, prin sfinţenia şi ştiinţa sa, acest elogiu entuziast: *„Dignus qui praesit en hoc loco, ubi Sanctus Melchisedech advenientem sanctum Abraam hostias Deo puras primus obtulit"* (op. cit., 14, 1)?

Cu aceste remarci abandonăm definitiv subiectul Melchisedec în iudaism şi intrăm, prin legenda samariteană, în creştinismul „ melchisedechian".

Esenţialul era să demonstrăm cum iudaismul, conştient de ameninţarea ce plana asupra sacerdoţiului levitic prin binecuvântarea lui Melchisedec, dată lui Avraam, dar în afara religiei sau etniei şi în lipsa genealogiei regelui din Salem, fusese tentat în plus să micşoreze importanţa personajului. Dacă una din ideile reţinute a fost aceea de a-i pune masca

lui Ilie al Tesbitei, o alta şi mai subtilă ar consta în a face din el un personaj „inferior" lui Avraam. Într-adevăr, Pavel va spune frumos în Epistola către Evrei că, fără tăgadă, cel superior binecuvântează pe cel inferior – în speţă Melchisedec, prefigurarea lui Hristos, care-l binecuvântează pe Avraam, prefiguratorul sacerdoţiului mozaic –, rabinii făcând observaţia că dimpotrivă ritualurile fac să înalţe binecuvântările omului către Dumnezeu: „Binecuvântat să fii, Dumnezeu al Lumii pentru...". Astfel apare clar, şi cotidian, că omul ar fi cel care „îl binecuvântează" pe Cel Sfânt, creatorul său, şi, atunci, inferiorul binecuvântează superiorul; s-ar putea deduce pe bună dreptate că Avraam îl depăşeşte în superioritate spirituală chiar pe cel care-l binecuvântează: Melchisedec...

Melchisedec în pagini de legendă

În Biserica începuturilor s-a văzut: datorită lui Melchisedec cei necircumcişi... iau locul celor circumcişi pentru alegere şi sfântul Ioan Hrisostomul spune într-un pasaj citat anterior dar pe care-l reamintim acum:

> Pentru că în sinagoga evreilor se aduceau sacrificii lui Dumnezeu, după ritul lui Aaron, nu numai pâine şi vin, ci şi viţei şi miei, Dumnezeu proclamă, adresându-se lui Iisus Hristos: „Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec." (*Sur Melchisédech*, Migne, P.G. 56, 262).

Să amintim şi textul lui Iustin Martirul:

> La fel cum Melchisedec, preot al celui Prea Înalt, cum scrie Moise, preot al necircumcişilor fiind, îl binecuvântează pe Avraam care, deşi circumcis, îi dă zeciuială, tot astfel Dumnezeu a arătat că preotul său în veac va fi preotul necircumcişilor. Şi pe aceia dintre circumcişi care vor veni la el, adică vor crede în el şi îi vor cere binecuvântarea, el îi va primi şi îi va binecuvânta la rândul lui (*Dial.* 33).

Este prima glosă în controversa dintre iudaism şi creştinism referitoare la regele din Salem; ulterior vor apărea totuşi comentariile despre asimilarea pâinii şi vinului oferite în timpul întâlnirii dintre Melchisedec şi Avraam, cu elementele

euharistice. Am spus deja că interpretarea simbolică a pâinii şi vinului, considerate ca substanță a sacrificiului lui Melchisedec, este străină celor mai vechi autori creştini. Am precizat că ea apare pentru prima dată la Clement din Alexandria, *Strom.*, 4, 25. Am notat în plus că în acest mediu alexandrin, exegeza lui Philon găsise un sens alegoric vinului, imagine a beției divine transmisă sufletelor prin Logos.

Pentru creştini vremii tatăl monoteismului nu mai este de fapt Avraam, ci Melchisedec.

După cum va observa Marcel Simon[16], nu numai că Melchisedec este egalul lui Avraam, dar pentru creştini el este „superiorul" său; este preocuparea comună a numeroase texte. Superioritatea apare cu claritate într-un pasaj din scrierea cunoscută sub numele de *Chronicon Paschale*. Melchisedec, se spune, era din neamul lui Ham.

> Fiind recunoscut drept şi sfânt de neamul său, el a plăcut Domnului, şi Domnul l-a făcut să iasă din țara sa pentru a-l conduce în dincoace de Iordan, aşa cum l-a făcut pe Avraam să iasă din țara caldeilor.

Poate există aici o reminiscență, şi o aplicare a textului lui Amos (IX, 7): „Oare n-am scos Eu pe Israel din pământul Egiptului, pe filisteni din Caftor şi pe arameeni din Qir?" Inspirația este şi de o parte şi de alta: Melchisedec întrupează păgânismul care, prin persoana sa, participă încă de la origini la Făgăduieli: privilegiile lui Israel nu mai sunt de atunci decât literă moartă. Dar egalitatea nu ajunge. Mai trebuie subordonat patriarhul marelui preot, căci Melchisedec prefigurează pe Hristos. În această calitate el apare câteodată ca un veritabil înlocuitor al Domnului şi autorii creştini îi atribuie bucuros cuvinte sau gesturi care, în Biblie, sunt de fapt ale Celui Veşnic. Astfel, de exemplu, lucrarea intitulată *Peştera Comorilor*, despre care vom avea de vorbit, reia la rândul său povestea din Geneza XXV, 29 sq. relativ la naşterea lui Esau şi a lui Iacob, modificând-o într-o ciudată manieră: Rebeca, neliniştită că era însărcinată, nu merge să-l consulte câtuşi de puțin pe Cel Veşnic ca în Biblie, ci pe frumosul şi bunul Melchisedec. Marele preot şi nu Dumnezeu pronunță atunci profeția: „Două popoare sunt la sânul tău..."[17] Şi mai

curios, în aceeaşi scriere, modul în care este interpretată binecuvântarea lui Avraam de către Melchisedec:

> Când Melchisedec îl binecuvântă şi el se împărtăşi din sfintele taine, Dumnezeu îi vorbi lui Avraam şi îi spuse: Răsplata ta este foarte mare, Avraame. De vreme ce Melchisedec te-a binecuvântat şi te-a făcut să te împărtăşeşti din pâine şi vin, te voi binecuvânta şi Eu şi voi înmulţi neamul tău.

Făgăduiala divină este astfel[18] subordonată gestului lui Melchisedec şi motivată la propriu de el: Melchisedec dispune de puteri depline, Dumnezeu nu poate decât să le confirme!

În sfârşit iată un detaliu nou, care îl completează pe cel precedent. Se ştie că după tradiţia biblică, patriarhul se numea la început Avram. Încheind cu el al Doilea Legământ, Cel Veşnic îi schimbă numele în Avraam. Or, în *Pseudo-Atanasie*, substituirea are loc după întâlnirea cu Melchisedec, şi chiar prin gura preotului-rege.[1] Astfel prerogativele patriarhului şi semnele bunăvoinţei divine se întorc către el: ele îi parvin prin Melchisedec care „este făuritorul măreţiei sale; este binefăcătorul şi stăpânul său".

Marcel Simon a apropiat portretul făcut de Pseudo-Atanasie fizicului lui Melchisedec de cel descris în *Peştera Comorilor* sub trăsăturile lui Matusalem:

PSEUDO-ATANASIE	CARTEA PEŞTERII COMORILOR
El era gol ca în pântecele mamei sale. Unghiile lui erau lungi de-o palmă, pletele îi cădeau de la creştet până la brâu. Spatele lui era precum carapacea unei broaşte ţestoase. Poamele arborilor erau hrana sa şi ca băutură bea apa de pe trandafiri.	Îşi petrecea în singurătate toate zilele vieţii; nu şi-a luat femeie, nu a vărsat sânge, nu a oferit ca jertfă nici animale sălbatice nici păsări, ci numai pâine şi vin; se înveşmânta în piei de animale; nu-şi tăia barba niciodată, nu-şi scurta nici unghiile, nici părul; el va rămâne singur căci este preotul celui Prea Înalt.

Marcel Simon a comparat aceste descrieri cu cele ale anahoreților nazireni sau esenieni care lăsau să le crească podoaba capilară sau cu cele ale esenienilor ce se înfrânau de la consumul de carne și nu se căsătoreau. El mai notează că se găsesc descrieri asemănătoare și în alte scrieri cum ar fi o schiță de Budge după o legendă arabă, într-un sinaxar etiopian (*Patr. orient.*, IX, 4, 1913, p. 451). Or, nu este și Ioan Botezătorul portretizat în același mod?

Continuăm să cercetăm *Peștera Comorilor* urmându-l pe M. Simon:

> Realitatea imitației este aici făcută manifestă ca urmare a povestirii. Avraam abordează personajul sfânt și, urmând porunca primită de la Domnul, începe să-i taie barba și să-l spele; după care Melchisedec îl unge pe frunte cu untdelemn și îi dă numele, *onoma teleion*, pe care-l va purta de acum înainte. În timpul acestei scene, o voce cerească se face auzită; este vocea care a răsunat la botezul lui Hristos și tot așa, să notăm, în scena Schimbării la Față: nu ne mai mirăm, în condițiile date, să vedem pe ermitul nostru alegându-și locașul, și întâlnindu-l pe Avraam, pe Tabor. De această dată, scena îl glorifică pe Melchisedec.

Melchisedec reunește deci, în propria sa persoană, trăsăturile fizice și rolurile lui Ioan Botezătorul la „demnitatea eminentă a lui Hristos botezat". Simbol al lui Hristos, în tradiția creștină, el devine acum prefigurarea Înaintemergătorului însuși. Preot de-a pururea, înseamnă atunci că este învestit cu întreaga putere sacramentală a Noului Legământ. „Astfel se explică, în același text, dedublarea scenei cu Avraam. Acolo, unde Biblia nu povestea decât o singură întâlnire, scrierea noastră imaginează două."

Cum se operează această bipartiție? Prin mirungere la botez și Euharistie.

> În cursul celei dintâi Melchisedec îi face mirungere lui Avraam; în cursul celei de a doua îi aduce pâinea și vinul: simbol transparent al inițierii creștine unde botezul și mirungerea sfântă, însoțite de punerea numelui, sunt pentru neofit indispensabilul preludiu al comuniunii.

O confirmare apare în *Chronicon paschale*, ce ni-l arată pe Avraam obligat, înainte de a primi „Euharistia", să-l atingă pe Melchisedec şi de aceea să traverseze Iordanul: altă imagine, tot atât de clară, de folosire curentă a scufundării baptismale de către vechea Biserică.

> Euharistia era prefigurată de pâinea şi vinul lui Melchisedec; botezul creştin este anunţat de cel al lui Ioan. O sinteză temerară ce uneşte într-unul singur cele două personaje şi două rituri. Este Biserica veşnică ce se ridică în faţa noastră. Melchisedec îi este conducătorul, imagine a lui Hristos. Iată şi membrii: Avraam şi tovarăşii săi. Ei sunt trei sute optsprezece în comuniune cu el, tot atâţia câţi Părinţi la sinodul de la Niceea, ne spune textul. În timp ce evocă amintirea augustei adunări, autorul are în faţa ochilor uzanţa liturgică a Bisericii sale, Biserica din Orient: imitarea celebrării orientale prin care Melchisedec dă lui Avraam pâinea muiată *în* vin.

Am văzut cum putuse Melchisedec să fie asimilat fie cu Ilie stând în faţa Iordanului, fie cu Ioan Botezătorul „Ilie care trebuie să vină". Aici, hrana lui Melchisedec, formată din fructe de pădure şi roze primite din sursă angelică, la fel ca hrana profetului adusă de un corb, sau tot aşa o pretinsă asemănare fizică între Melchisedec şi Ioan Botezătorul, servesc de justificare pentru asimilare şi permit „să nu ţinem seama" de rolul regelui din Salem în ce priveşte iudaismul. Aceasta este teza din *Peştera Comorilor*.

De partea creştină, va exista o voinţă determinată de a aşeza creştinismul în mod real chiar în interiorul revelaţiei iudaice, a instituţiilor şi riturilor sale, şi aceasta, prin intermediul lui Melchisedec. Iată exemplul dat de *Epistola lui Barnaba* în legătură cu cei trei sute optsprezece tovarăşi ai lui Avraam, născuţi de casa sa (Gen. XIV, 14). Marcel Simon relatează în următorii termeni:

> Când Avraam, ne spune Epistola, circumcide pe cei trei sute optsprezece, el îl anticipează în duh pe Hristos. Căci 318 poate fi scris, după numerotaţia greacă, I H T: primele două litere din cuvântul IHCOUC, şi semnul crucii. Şi nu este decât un exemplu, în mod particular clar şi în mod particu-

lar căutat, al metodei prefigurărilor pe care o voi semnala imediat. Dar iată a doua etapă. Barnaba nu făcea decât să dizolve într-unul singur cele două versete ale Genezei referitoare la oamenii din casa lui Avraam. Tertulian transpune explicit circumcizia lui Avraam, şi în mod implicit cea simultană a tovarăşilor săi, înainte de întâlnirea cu Melchisedec: *„Melchisedec ipsi Abrahame jam circumciso, revertenti de praelio, panem et vinum obtulit incircumcisus"* (*Adv. Judaeos*, 3). Prima raţiune a acestei transpuneri este, după cum se vede, de ordin polemic: circumcizia deja primită de Avraam şi considerată de iudei ca un privilegiu, nu l-a împiedicat să se aplece în faţa lui Melchisedec.

În *Pseudo-Atanasie*, orice oncţiune se substituie pur şi simplu circumciziei:

> Despre realitatea substituirii nici o îndoială nu este posibilă: schimbarea numelui Avram în Avraam, care în textul biblic însoţeşte circumcizia ca un al doilea semn al Legământului încheiat de Dumnezeu cu patriarhul, se operează aici în momentul oncţiunii. Avraam şi tovarăşii săi primesc astfel nu doar un substitut al botezului ci adevăratul botez. Nu mai este problema riturilor iudaice; sacramentele creştine se fixează la locul lor, chiar în inima Vechiului Legământ, aşa cum aminteşte M. Simon, şi nu aproape de o inversare cronologică!

Iată acum legenda „Peşterii Comorilor", raportată la autorul lui *Verus Israel*. Aceasta nu se mai mulţumeşte să şteargă realitatea riturilor iudaică din iudaism în folosul creştinilor, ci elimină riturile iudaice ale creştinismului originar, pornind de la Adam până la Hristos, liantul principal rămânând Melchisedec. Merge chiar până la negarea realităţii concrete a circumciziei copilului Hristos:

> Aşa cum fierul taie flacăra fără a îndepărta ceva, tot astfel circumcizia lui Hristos nu i-a luat nimic din trup.

De unde prefigurarea adamică:

> Izgonit din Paradis după păcat, Adam continuă să ducă o viaţă pioasă. Rănindu-se într-o zi, el îşi oferă Domnului sângele ce-i picura din rană pe frunzele împrăştiate pe pă-

mânt. Lui Dumnezeu îi este pe plac acest prim sacrificiu, şi trimite focul din cer pentru a-l consuma. În ziua următoare Adam, nemaiavând sânge de oferit, îi aduce Celui Veşnic pâine de grâu. Şi acum Dumnezeu a binevoit să primească ofranda: un fulger vine să o consume, nu totuşi în întregime, căci un înger ia o bucăţică din ea şi o dă lui Adam şi Evei pentru a o mânca. „Astfel, spune Domnul, când voi coborî pe pământ voi face din pâine trupul meu ce se va oferi întruna." Începând din ziua aceea Adam oferă pâinea - am fi ispitiţi să spunem celebrează liturghia - de trei ori pe săptămână.

În această generare „Adam - Melchisedec - Iisus", regele din Salem apare ca descinzând în linie dreaptă din Salem şi dacă în Epistola către Evrei a sfântului Pavel nu se pune problema naşterii lui Melchisedec, este pentru că Malakh, tatăl lui Melchisedec, nu a făcut nimic care să merite relevat şi consemnat! Ar trebui meditat la aceasta.

De asemenea, deşi este înlocuit în familia semită de unde exegeza creştină îl făcuse să iasă mai întâi, Melchisedec, ridicându-se la „sacerdoţiul lui Adam" exercitat în „Edenul ce este sfânta sa Biserică", se găseşte situat

> la jumătatea drumului dintre Adam şi Hristos, preot şi rege ca şi ei, (...) îl continuă pe unul şi-l anunţă pe celălalt; el transmite de la unul la celălalt ritul sacrificiului pur, dorit de Dumnezeu pentru toată veşnicia, şi pentru care sacrificiul israelit nu reprezintă de loc o prefigurare, ci aproape o deformare.

Aşa este versiunea originală a *Cărţii lui Adam* sau *Cartea Rânduielii neamurilor* (Ed. Wallis Budge) care continuă legenda din *Peştera Comorilor*.

Or, există o informaţie importantă de reţinut, dincolo de polemica dintre iudei şi creştini legată de personajul nostru misterios; binecuvântarea lui Dumnezeu faţă de Avraam *conferindu-i paternitatea unei „mulţimi de neamuri", se exercită asupra unui om binecuvântat de Melchisedec şi, prin această intermediere, se extinde la întreaga lume.* Se regăseşte deci, în această turnură, ideea unui sacerdoţiu al tradiţiei primare sau primordiale, ce face din „preotul după rânduiala lui Mel-

chisedec", marele preot al unei tradiţii nu numai particulare ci şi universale.

Cu siguranţă, ideea autorului *Cărţii Neamurilor* era diferită. M. Simon o interpretează pe drept în manieră „etnică" şi în funcţie de un anumit naţionalism sirian încă vizibil atunci când autorul *Peşterii Comorilor*, comentând inscripţia trilingvă a crucii, asigură că dacă siriana este absentă aici se datorează faptului că „cei ce o vorbesc n-au participat la acest omor". El se străduieşte „în mai multe rânduri să demonstreze, în detrimentul ebraicii, vechimea limbii sale".

Peştera Comorilor, ne spune Marcel Simon, este considerată prin tradiţie opera sfântului Efrem:

> Aproape cu certitudine, aceasta a văzut lumina în nordul Mesopotamiei, poate la Edessa sau Nisibis. Ea exprimă reveriile unui creştinism oriental, semitic după neam, siriac după limbă, şi orgolios de dubla prerogativă şi care, mai presus de creştinii apăruţi din „neamuri blestemate", face din el, în toată realitatea termenului, noul Israel. Dacă amintirea primilor patriarhi, strămoşii săi, rămâne ataşată de pietre şi reînvie în idiomul cunoscut, cum să nu ne mirăm că ei reprezintă pentru el măreţii aproape tangibile? Aşezat chiar pe locurile unde se derulează episoadele istoriei şi preistoriei biblice, recunoaşte aici propria epopee, epopeea fiilor lui Sem: se vede pentru ce, în termenii evoluţiei pe care am încercat să o retrasez, Melchisedec intră în rândul lor, ca unul dintre cei mai mari. Această unitate şi această continuitate a dezvoltării istorice atât de dragă inimii sale, este concepută de autorul lucrării *Peştera Comorilor* în cadre etnice: ea ilustrează misiunea eternă a neamului său.

Apoi, când iudaismul se va fi repliat asupra lui însuşi, bătălia pentru însuşirea lui Melchisedec îşi va pierde din interes.

Să încheiem aşadar acest punct al studiului nostru cu ultimul pasaj din articolul despre Melchisedec datorat condeiului lui Marcel Simon (deja citat, în *Revue d' Histoire et de Philosophie religieuse*, 1937, şi intitulat: „Melchisedec în polemica dintre iudei şi creştini şi în legendă"):

De acum înainte superioritatea lui Melchisedec nemaifiind atacată, se va renunţa bucuros, mai ales în mediul semitic, la punerea sa în opoziţie. Va înceta în general sublinierea „eterogenităţii" sale pentru a nu mai insista decât pe originea şi eminenta sa demnitate. Evoluţia punctelor de vedere apare, într-un racursi frapant, în Pseudo-Atanasie, ce reproduce destul de bine, în cele două părţi, ambele maniere succesive: mai întâi polemica iudaică, prin metoda transpunerilor, apoi alegoria sacramentală şi ecleziologică. Regăsim aici, cristalizat în legendă, un alt aspect al evoluţiei, interioare de această dată, al vechii Biserici. Pe măsură ce se îndreaptă către formele definitive ale unui sacerdotalism ritualist, Melchisedec se degajă de polemică. El nu mai este rivalul patriarhilor. Între ei şi el nu mai există măsură comună: el trece pe un plan infinit superior celui umil al realităţii concrete.

În plus, Marcel Simon imaginează o altă consecinţă a actului relatat de Geneză: cea care are legătură cu ritul pâinii şi vinului, transformat într-un sacrificiu şi un sacrament.

Mai mult decât în povestirea Genezei, apare versetul misterios al psalmului pe care se organizează legenda. Prototip al lui Hristos, moştenitor al lui Adam, înlocuitor al lui Ilie, prefigurare a Botezului, Melchisedec se ridică astfel, dincolo de categoriile normale, în afara spaţiului şi timpului, la rangul unei entităţi. El este, dacă se poate spune aşa, locul ideal unde converg toate figurile sacerdotale, sau concepute astfel, din Vechiul şi Noul Legământ: el este Sacerdoţiul.

Vom regăsi totuşi surse polemice atunci când vom relua analiza temei proprii identificării locului de întâlnire dintre Melchisedec şi Avraam şi a rolului Ierusalimului.

NOTE

1. Citat de R. Aaron, *Le Dieu des origines* (*Histoire de Dieu*), editor Plon.
2. Este vorba de compatriotul nostru lionez Aimé Pallières.
3. M. Simon, „Melchisedec în polemica dintre iudei şi creştini şi în legendă", în *Revue d' histoire et de philosophie religieuse*, 1937. Publicată de fac. de teol. protest. din Strasbourg (Paris, ed. F. Alcan).
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. VIII, p. 450 şi XI, p. 261, New York.
7. M. Simon, *op. cit.*
8. *Ibid.*
9. Migne, *P. G.*, *Sur Melchisédech*, 56, 262.
10. *Dial.*
11. Rabi Ishmael este contemporan cu Iustin Martirul căruia i se cunoştea interpretarea melchisedechiană.
12. *Cf.* P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, IV, Leipzig, 1928, p. 453 sq.
13. *Sur Melchisédech*, P. G. de Migne, 28, 523-530.
14. *Midrash Beresh. Rabba* sur Genèse, 11, 28, ed. Wunsche, Leipzig, 1881.
15. Londra, 1896. Vezi şi: *Comptes rendus de l' Académie des inscriptions*, 1919, pp. 87-120 şi pp. 298-300. La fel: Vincent, în *Revue biblique*, 1919, pp. 532-563.
16. Marcel Simon „Melchisédech", *Revue d' histoire et de philosophie religieuse*, 1937, Publicată de fac. de teol. protest. din Strasbourg (Paris, ed. F. Alcan).
17. *The Book of the Cave of Treasures, translated from the Syriac text*, de Sir E. A. Wallis Budge, Londra, 1927, pp. 154-155.
18. Geneza, XV, 1 sq. şi XVII, 1 sq.
19. Migne, *P. G.*, 28, 528.

PARTEA A TREIA

MELCHISEDEC ÎN ISLAM

X

UN ISLAM „PRECREŞTIN"

Este de mirare să vedem islamul succedând iudaismului şi luând astfel locul care, cronologic, trebuia să-i revină creştinismului cu privire la *succesiunea Legămintelor*, la *Unitatea Cărţii*: (Biblia) şi ceea ce s-ar putea numi, în mod ironic „dubla apartenenţă" a lui Melchisedec, atât la Primul Testament cu Geneza şi Psalmii, cât şi la Al doilea Testament cu Epistola către Evrei, atât la iudaism cât şi la creştinism; apoi tot aşa în virtutea dublei revendicări „melchisedechiene" a celor două tradiţii, după cum am scos în evidenţă în capitolele precedente.

Or, motivele ni s-au părut insuficiente pentru justificarea derulării tematice; ne-a apărut mai important într-adevăr să legăm imediat islamul de iudaism legat de regele din Salem, pentru a împinge analiza spirituală a „celui fără spiţă de neam" până la ultimele consecinţe teologice şi conceptuale. De ce? pentru că această ultimă problemă nu a fost cu adevărat ilustrată de iudaism, mult mai înclinat să scruteze filiaţiile şi antecedentele, deci „istoria" mitică sau materială, decât să gloseze pe modalităţile epifanice ale divinului. Este lesne de înţeles, din moment ce monoteismul iudeu este ceea ce este, că ideea unei „întrupări" nu ar fi putut atinge nici în treacăt spiritul învăţaţilor Legii.

Creştinismul nu putea să discute, nici el, dintr-o perspectivă lipsită de temei în ochii slujitorilor şi teologilor săi, căci, Hristos fiind singurul Fiul „întrupat" potrivit Crezului, Melchisedec nu putea fi o altă întrupare... Cel puţin aşa era teza începuturilor; vom vedea că întrebările vor veni mai târziu, atunci când Melchisedec va fi definitiv „recuperat" de creştinism în defavoarea iudaismului; grandoarea sa paradigmatică va putea duce la teama de o „duplicare" a lui Melchi-

sedec în persoana lui Hristos, sau o „angelizare" a lui Hristos în model melchisedechian...

Între cele două tradiţii, iudaică şi creştină, se va strecura islamul; acesta, degajat de anumite preocupări care, după cum am văzut, au reţinut atenţia celor doi precursori.

Monoteist? Da, cel puţin cât iudaismul, şi cu acest titlu pare, într-un fel, continuatorul iudaismului. Câteodată, creştinismul a fost descris ca „iudaism în mers" iar islamul ca un „creştinism în mers". Comparaţia, credem, nu este prea fericită. Islamul s-ar prezenta mai curând ca un „iudaism în mers": un monoteism abrupt şi sintetic pentru neamuri „în mers", rătăcind sau locuind nomade în deşert. Este fratele mai mic şi sălbatic al fiului lui Avraam...

Logic, aşadar, ar trebui să-l legăm, din punct de vedere metodologic, de monoteismul iudeu.

Totuşi, iată că intervine o altă dimensiune proprie islamului şi necunoscută în iudaism: revelaţia muhammadiană se produce şase secole după cea a lui Hristos. Deci, acest iudaism muhammadian integrează anumite date specifice proprii corpusului doctrinar creştin; mai mult, va încerca, în numele monoteismului strict de la care se reclamă, o soluţie pentru contradicţiile inerente „încorporării" divinului; soluţie ce nu a preocupat iudaismul în perioada de concurenţă cu creştinismul ţinând cont de alte confruntări mai concrete sau scripturare. Mai ales ramura şiită a islamului va viza această soluţie în măsura în care angelologia capătă aici o importanţă excepţională; în şiism şi în teoriile „mistice" ale islamului.

Or, dacă Melchisedec capătă în final un mic loc în Coran, el are unul, mai vizibil sau mai ascuns, de importanţă extremă în angelologie... Acolo mergem să regăsim marea întrebare: *cine* este Principiul fără început şi fără de sfârşit al vieţii: Hristos? dar atunci *ce* este Melchisedec? Şi dacă acesta este teofania supremă, dar *neîntrupată* - căci nu putem avea un Dumnezeu-om în perspectiva musulmană - *ce* este Hristos?

Este bine, credem noi, să acostăm pe malurile primejdioase ale acestui tărâm teologic, şi să înţelegem cum a fost făcut ancorajul islamo-melchisedechian, înainte de a înainta

în ţinuturile creştine ale marii Biserici ce a respins toate doctrinele lui *Christos angelos* în profitul Întrupării - şi, la drept vorbind, fără întrupare şi înviere, nu mai există alt creştinism în afară de islam - dar cu păstrarea arhetipului melchisedechian al unei funcţiuni divine.

XI

MELCHISEDEC ÎN CORAN

Încadrând prezența melchisedechiană în a treia descendență abrahamică, islamul pretinde o primă lucrare de abordare scripturară.

Într-adevăr, dacă personajul ce captează atenția noastră se găsește nominal desemnat în cele două Scripturi proprii descendenței fiilor lui Avraam și Sara: Isaac și Iacob-Israel (din care se vor naște Moise pentru iudaism și Iisus pentru creștinism), ce este el în Coranul a cărui relație cu Avraam ține de faptul că Profetul s-a ivit din prima unire dintre Avraam și sclava Abgar?

Întrucât Melchisedec are atestare vetero și neotestamentară, se vede astfel că cercetarea noastră trebuie condusă în primul rând pe aspectul scripturar al revelației muhammadiene, musulmanii adorând pe Dumnezeu-Unul al lui Avraam, Isaac și Iacob care a vorbit oamenilor. Iată sura:

Credem în Dumnezeu,
în ceea ce ne-a fost revelat,
în ceea ce a fost revelat
în Avraam, în Ismael, în Isaac, în Iacob și în neamuri;
în ceea ce a fost dat lui Moise și lui Iisus;
în ceea ce a fost dat profeților,
din partea Domnului lor.
Nu avem nici o preferință pentru nici unul dintre ei;
Suntem supuși lui Dumnezeu.

Or, noi am putea adăuga: cine acceptă versiunea scripturară a Torei referitoare la Avraam acceptă în același timp, explicit sau nu, intervenția „consacrantă" a lui Melchisedec, fără a afecta pe altundeva ideea unui „progres" al Legilor,

după cum afirmă surele 3 şi 5. Într-adevăr, dacă Tora a fost dată lui Moise, Iisus vine cu Evanghelia confirmând adevărul din Tora dar autorizând anumite lucruri interzise anterior (sura 3,50). În sfârşit Coranul a coborât asupra lui Muhammad, Pecetea Profeţilor, pentru a confirma scrierile anterioare şi a aduce la rândul său o nouă Lege (sura 5, 48).

În definitiv, matricea fiind comună: *Scriptura*, de unde Melchisedec îşi trage existenţa, pentru noi problema este în primul rând de a situa relaţia dintre Coran şi Biblie.

Coranul „ignoră" pe marii profeţi precum Ieremia şi Isaia şi pe micii profeţi ca Amos şi Osia. Astfel există în acelaşi timp *asemănări şi divergenţe* între cele două cărţi, Coranul şi Biblia, *în timp ce există coerenţă şi continuitate între Tora şi Vestea cea Bună.* Este o constatare unde s-ar găsi confirmarea mai multor puncte din această istorie sfântă cu paralele:

- construcţia Ka'aba-ei la Mecca: divergenţă (cf. sura 2, 118 sq, şi 14, 40);
- sacrificiul lui Isaac: divergenţă;
- crucificarea lui Iisus (sura 4, 156-159): divergenţă;
- minciuna lui Avraam faţă de Faraon în legătură cu înrudirea sa cu Sara: divergenţă, etc.

Dar apare în mod evident o diferenţă fundamentală între Coran şi Biblie în legătură cu moartea şi învierea lui Iisus, din moment ce Coranul dă evenimentului următoarea naraţiune:

> El le-a spus: „Cel ce refuză (să accepte) orice ar fi din ceea ce am făcut în seara aceasta nu este cu mine şi eu nu sunt cu el". Atunci ei au fost de acord. Când el a încheiat, le-a spus. „Ceea ce am făcut pentru voi în seara aceasta - să vă pregătesc masa, să vă spăl mâinile -, să fie pentru voi o pildă. În cugetul vostru, eu sunt cel mai demn printre voi. Căci nici unul dintre voi să nu se creadă mai mare decât ceilalţi; sacrificaţi-vă unul pentru celălalt, aşa cum mă sacrific eu însumi pentru voi. Cât despre nevoia pentru care v-am cerut să fiţi lângă mine, rugaţi-vă lui Dumnezeu pentru mine, şi cereţi-i lui să amâne ceasul (*'ajal*) meu." În timp ce ei încercau să se roage şi se străduiau din greu, somnul a căzut peste ei şi ei nu s-au mai putut ruga. Atunci Iisus i-a

trezit, spunând: „Slavă lui Dumnezeu. Nu puteţi voi să rezistaţi măcar o singură noapte ca să îmi fiţi alături?" Ei răspunseră: „O! Doamne, nu ştim ceea ce ni s-a întâmplat. Noi suntem obişnuiţi să veghem, şi deseori veghem, dar în astă seară nu am fost în stare. De fiecare dată când voiam să ne rugăm, câte ceva ne împiedica să o facem." Atunci Iisus le-a zis: „Păstorul va fi luat şi turma se va împrăştia." Şi el le-a mai vorbit multă vreme. Apoi le-a zis: «Cu adevărat unul dintre voi se va lepăda de mine înainte să apuce cocoşul să cânte de trei ori; unul dintre voi mă va vinde pentru câţiva arginţi şi „va devora" (preţul) (primit) pentru mine». Ei s-au împrăştiat în timp ce iudeii îl căutau pe Iisus. L-au prins pe Simon, unul dintre Apostoli, şi au spus: „Este unul dintre tovarăşii săi." Dar Simon a negat, zicând: „Eu nu sunt tovarăşul cu el." Atunci l-au lăsat să plece. Totuşi alţii au pus mâna pe el, şi din nou el a negat. Dar când a auzit cântatul cocoşului a plâns şi s-a mâhnit. În zori, unul dintre Apostoli a venit să-i caute pe iudei şi le-a zis: „Ce-mi veţi da dacă vă voi face să-l găsiţi pe Mesia?" Au stabilit treizeci de dinari. El i-a luat, apoi l-a arătat iudeilor (pe Mesia). *Dar înainte de aceasta, vedenia lui a fost înlocuită în faţa ochilor lor*[1] (*cf.* sura 4, 157). Ei l-au prins şi ţinându-l strâns l-au legat cu o frânghie şi l-au luat degrabă spunând: „Tu întorci de la moarte la viaţă, îl goneşti pe Satan şi vindeci bolnavii. De ce nu te eliberezi de frânghie?" Scuipând asupra lui, l-au împuns cu spini. Apoi l-au pus pe lemnul pe care voiau să-l răstignească. Dar Dumnezeu l-a înălţat la el. *Atunci ei au răstignit asemănarea ce le-a devenit vizibilă.*[1]

Dacă am citat acest lung pasaj din Coran, am făcut-o pentru că insistând pe divergenţă, el pune în evidenţă o trăsătură esenţială a gnozei ismailite: *non-moartea corporală – deci non-învierea trupească – a lui Iisus,* şi în manieră mai profundă, *non-coincidenţa întrupării şi teofaniei angelice* sau, dacă se doreşte, într-o optică sensibil diferită din moment ce este admisă de un creştin paulin, *de făcut distincţia între trupul spiritual, caro spiritualis, al lui Hristos,* echivalentul corpului slăvit al înviaţilor, *şi trupul decăderii materiale.*[2]

Or, în mod precis, *acestea sunt aspectele pe care le vom regăsi în teoria melchisedechiană a islamului: cele care au legătură cu doctrina teofaniilor angelice.*

În ceea ce-l priveşte pe Iisus, celelalte caracteristici sunt, în enunţul lor scripturar, foarte puţin îndepărtate de altfel de textul Evangheliei, cel puţin în spiritul său:

- minunile şi puterea de a învia morţii (sura 3, 35 sq.);
- numele de Iisus: Cuvântul şi Duhul lui Dumnezeu (sura 3, 39-45; 4, 171), Mesia (sura 43, 61);
- vestirea ceasului (sura 43, 61);
- Noua Lege dată de Iisus (sura 3, 49-50) şi corpul apostolic (sura 3, 52).

În fapt, islamul admite mai multe Scripturi sfinte. Tora, Psalmii, Evanghelia, şi desigur Coranul, cel din urmă fiind „*Scriptura Adevărului*" revelat dar a cărui exegeză implică referinţe din Biblie şi, în final, apelul mai mult sau mai puţin admis la povestirile biblice, aşa numitele *Isrā' īliyyat*.

S-ar putea conchide *a priori* despre observaţiile relative la paralelismul Biblie-Coran, că dacă islamul nu-i acordă un destin special lui Melchisedec, personajul „fără spiţă de neam" din Tora, Psalmi şi Evanghelie, el nu-i neagă prezenţa, aceasta fiind atestată de Scripturile precedente.

Există totuşi ceva în plus. Am evocat până acum cazul general al islamului; or, trebuie să precizăm că, în „mistica" musulmană influenţată de sufism, aportul Bibliei şi al Noului Testament este mai substanţial. Se poate aprecia prin exemplificarea cu tradiţia atribuită lui Abu Darda (*cf.* Abu Darda „Sunan", *K. al-tibb*, n. 19, Cairo, 1952, vol. II, pp. 338-9):

> L-am auzit pe Trimisul Domnului zicând: „Oricare dintre voi cu pricină de plângere sau dacă fratele său are o plângere contra lui, el să spună: Domnul Dumnezeul nostru, care eşti în ceruri, binecuvântat fie numele tău, voia (*'amr*) ta este în cer şi pe pământ, şi la fel mila ta este în cer precum este şi pe pământ, iartă-ne nouă greşelile noastre şi păcatele noastre; tu, care eşti Domnul Bunătăţii, fă ca din mila ta să coboare şi aici jos mila şi din fericirea ta lecuirea acestei nefericiri ce are nevoie să fie vindecată."

Tot aşa şi în curentul inițiatic sau esoteric al islamului unde vom merge imediat să întâlnim aluzia mai directă la Melchisedec. Pe de altă parte, trebuie subliniat că aluzia se referă în mod precis la *„natura" teofanică şi simbolică a lui Melchisedec*, care nu este de loc evocată cu claritate în cele două testamente iudeo-creştine, când ea constituie în fond linia clivajului *dintre Melchisedec şi Iisus*.

Or, dacă există în islam o ramură cu dominantă „mistică", ea este în mod cert şiismul. Aici deci trebuie în mod logic să descoperim amintitele aluzii la „cel fără spiță de neam" din Biblie.

În mod efectiv, mergem să vedem, luând ca bază lucrările lui Henry Corbin, că şiismul este bogat în tradiții melchisedechiene, în punctul în care îl asimilează pe Melchisedec cu *Imām*-ul însuşi:

„Gnoza ismailită dă numelui de Melchisedec *Imām*-ului primelor trei perioade din ciclul profeției" (H. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, p. 413).

NOTE

1. Sublinierea noastră.
2. În legătură cu aceste puncte de vedere, e nevoie să fie recitit Tertulian şi tratatul său *Învierea* datând de la începuturile sec. al III-lea. Atunci când am elaborat lucrarea, am omis această scriere a lui ce a fost reeditată sub titlul *La Résurrection des morts*, Introducere, note, analiză de Pierre Manné, traducere de Madeleine Moreau, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.

XII

MELCHISEDEC ÎN ŞIISM

Într-adevăr, şiismul este cel care, prin ancorarea în polul iniţiatic al islamului, ginerele profetului, Ali, înglobează cea mai mare parte a teoriilor esoterice ale islamului, ceea ce nu înseamnă de loc că sunnismul nu dispune, prin *Turuq* sau căile iniţiatice ale sufismului, de corpul metodic şi ritual propriu realizării spirituale muhammadiene. Şi acesta este un alt aspect, nu mai puţin esenţial, al islamului. S-a putut vedea în şiismul platonician un fel de doctrină deschisă a esoterismului musulman „exteriorizată" într-un fel, dar fără a renunţa cu nimic la misterele sale şi ale gnozei, la datele eshatologice, cosmologice, la conceptele proprii stărilor postume, de cel mai mare interes pentru noi, în sfârşit la ierarhia sa privitoare la lumile corporale, psihice sau subtile, şi spirituale.

Dacă noi întârziem, în legătură cu Melchisedec şi locul său în cel de al treilea monoteism, în analiza învăţăturilor şiite, este pentru că, în primul rând, acolo vom întâlni cea mai largă primire făcută Personajului „fără spiţă de neam", şi pentru că, în al doilea rând, doctrinele şiismului, întărite prin aport neoplatonician, ne sunt cele mai cunoscute datorită muncii gigantice şi lucrărilor lui H. Corbin, şi, în sfârşit, pentru că perspectivele ce decurg din „tripla lume" la care facem aluzie - la geografiile sau istoriile paralele ce o însoţesc -, ne permit să sesizăm natura sau câmpul de acţiune al „Regelui Dreptăţii".

Or, în acest islam, centrat pe Imām, Pecetea *walayat*[1]-ei este imamatul muhammadian, cu dublu aspect:

- Pecete a *walayat*-ei universale: primul dintre cei doisprezece Imāmi;
- Pecete a *walayat*-ei muhammadiene: al doisprezecelea Imām.

Însă „Persoana" Imām-ului... este tot Melchisedec! Este *Anthropos*-ul ceresc aşa cum îl numeşte H. Corbin în analiza sa despre „Tratatul celor şapte sensuri esoterice ale Coranului"[2], sau Imāmul etern:

> Aşa cum profetul-vorbitor (*Nātiq*) se referă la Imāmul tăcut (*Sāmit*), tot astfel litera Cărţii sfinte, transmutată în simbol, devine locul epifanic al sensului spiritual. Este deopotrivă termenul ultim al filozofiei profetice cât şi al hermeneuticii esoterice. Antropomorfismului divin în planul umanităţii cereşti a Imāmului (cel care poartă numele de Melchisedec în ismailism), îi corespunde teomorfoza (*ta'alloh, theosis*) fiinţei umane prin experienţă mistică. E locul să amintim aici tot ceea ce Haydar Amoli observa referitor la raporturile şiismului cu sufismul.

Acest Imām ascuns (ca şi Melchisedec, se spune despre el că sălăşluieşte în înaltul „Muntelui Profeţilor" în viziunea Catherinei Emmerich, muntele Meru sau „polul" pentru R. Guénon) rezidă în vârful celor şapte „poli" (cele şapte *Abdāl* sau orificii ale Ursei Mari) ai pleromei cereşti.

Este Imām-ul ascuns ce prezidează misterele, gnoza, esoterismul şi iniţierea, transmiterile Cunoaşterii şi pe cele ale funcţiunilor spirituale.

Se înţelege deci că exista o asimilare între Imām-ul invizibil şi Melchisedec, care „va valida" misiunea lui Avraam pentru monoteism şi va prefigura sacerdoţiul „veşnic" al lui Hristos. El este Imām-ul secret. Să cităm din H. Corbin[3]:

> Fără îndoială că textele emoţionante pe care ni le relatează hagiografia celui de al XII-lea Imām, şi cu ea secretul dublei sale „ocultări", nu sunt de loc textele ce rezultă din critica istorică în sensul obişnuit al cuvântului. Tot aşa am insistat pe calea fenomenologică ca fiind cea mai bună cale de abordare pentru cercetătorul în ştiinţele religiei. Iată într-adevăr mai mult de zece secole de când al XII-lea Imām duce o viaţă misterioasă într-o regiune „de care nici un muritor nu se poate apropia", şi căreia nu-i putem stabili coordonatele pe hărţi. El este înconjurat de tovarăşi ascunşi pentru lumea noastră sub acelaşi *incognito*. Nenumărate sunt mărturiile de unde rezultă că el însuşi, câteodată, sau unii dintre

> apropiaţii săi, se manifestă în aşa fel încât în general nu poţi fi conştient de aceasta decât după, şi doar fiinţele excepţionale, iar fiinţele simple resimt doar ca o mare suferinţă, de exemplu, scoaterea din banalitatea şi liniştea cotidiană. Pentru înţelegerea acestor lucruri, trebuie cu siguranţă să dispui de o ontologie ce face loc „celei de a opta iluminări".

H. Corbin precizează că parusia celui de al XII-lea Imām marchează desăvârşirea Omului integral,

> Omul perfect (*al-Insān al-Kāmil*); ea revelează ceea ce în alte gnoze se numeşte misterul lui *Anthropos*. De aceea este posibil să se spună că şi imamologia îşi asumă o funcţiune asemănătoare cu cea a cristologiei din teozofia creştină.

Aşadar cel care sălăşluieşte pe vârful muntelui Qāf ar putea fi cel care, în iudaism, este regele Dreptăţii şi regele Păcii? Aici se regăseşte întreaga perspectivă dezvoltată de Guénon în *Le Roi du Monde*.

Şi în special în şiismul ismailit reformat din Alamut - cel care a întreţinut relaţii speciale cu ordinul Templului din Pământul sfânt, din timpul cruciadelor - vom găsi indicaţii mai preţioase despre Melchisedec, toate având legătură cu „interiorizarea" datelor profetologiei. *Tradiţia din Alamut este cea care a dat numele de Melchisedec Imamului din primele trei perioade ale ciclului nostru:*

> (prin variante ale formei numelui), ca şi cum, în imamologie, s-ar produce o reapariţie a cristologiei melchisedechienilor (Melchisedeck ca entitate angelică şi Duh Sfânt, teofanie a lui *Logos asarkos*, adevăratul „fiu al lui Dumnezeu" etc.). Interiorizarea ar culmina aici, în termeni semantici, cu un „Melchisedeck al fiinţei tale".[4]

Henry Corbin revine deseori asupra acestei funcţiuni melchisedechiene a imamatului şi notează, în legătură cu un articol al lui Raymond Panikkar apărut în revista *Kairos*[5] (*Zeitschrift fur Religion swissenschaft und Theologie*, ianuarie 1959):

> Articolul este scris din perspectiva teologiei catolice, dar autorul arată că Melchisedec ascunde o universalitate specifică fondării unei teologii generale a religiilor; din păcate, el nu pare să presupună nici că ideea este profesată de mai

multe secole de profetologia şi teozofia ismailită, şi nici că figura lui Melchisedec a fost, chiar înăuntrul creştinismului din sec al V-lea, pentru gnosticii melchisedechieni, figura teofanică prin excelenţă a Logosului „separat de trup" (*asarkos*). În această idee teofanică se poate presimţi legătura dintre Melchisedec din gnoza melchisedechiană şi cel din gnoza ismailită.

De asemenea gnoza ismailită dă numele lui Melchisedec Imāmului veşnic deţinător al unui sacerdoţiu spiritual, „iniţiator în sensul ascuns al Revelaţiilor". Or, nu este de drept rolul „preotului după rânduiala lui Melchisedec" din iudaismul abrahamic şi din creştinism? Pentru islam, acest Melchisedec, departe de a fi ignorat, se menţine prezent în funcţiunea asumată de imamat, care, ne spune H. Corbin:

> îşi înfige rădăcinile în ideea unei religii profetice universale, a cărei înflorire o constatăm aici deşi distingem încă neclar „canalul de transmitere" ce a adus-o până la ecumenismul esoteric al şiismului ce înglobează totalitatea hieroistoriei.

Hieroistorie care reuneşte ceea ce noi am denumit, în studiile şi lucrările editate în urmă cu câţiva ani, istoria nonmaterială", istoria spirituală şi subtilă, terminologie atât de familiară lui H. Corbin.

În perspectiva şiismului, dacă cei doisprezece Imāmi manifestă în mod exterior funcţiunea esoterică a Revelaţiei musulmane „până la apariţia Imāmului ascuns"[6] şi constituie „sursa unei tradiţii spirituale"; cel de-al XII-lea Imām rămâne *Polul mistic* până la parusia vestitoare a Învierii:

> El *nu are* şi *nu va avea* succesor. Acest timp rămâne „timpul Imāmului ascuns". Chiar dacă i se dă numele de pol în sensul figurat al unui şeic eminent, Imāmul rămâne polul polilor (*Qotb al-aqtāb*). Or, putem remarca extrema discreţie a lui Sohrawardī. În câteva rânduri unde afirmă existenţa *polului mistic*, el nu ne forţează cu nimic să citim într-un alt sens decât cel prevăzut de teologia şiită duodecimană.

Pentru H. Corbin, în jurul acestui *Pol* se grupează ierarhia mistică a Înţelepţilor „orientali", de ordin pur spiritual şi necunoscută oamenilor, aşa cum

> invizibil pentru ei este conducătorul său; ierarhia este fondată pe un criteriu ce nu cade sub evidenţa comună, dar nu este perceptibilă decât în „sens spiritual".[7]

Astfel nu este de mirare ca, depăşind chiar „personajul" fără naştere care îl binecuvântează pe Avraam, comprehensiunea melchisedechismului să fie aplicată în şiism pentru tot ceea ce relevă cunoaştere iniţiatică, şi chiar organizaţiilor instituite pentru a o vehicula într-un fel. De unde existenţa unei legături, evidenţiată de H. Corbin, între

> imamologie şi o şcoală a gnozei, cunoscută în teologia creştină sub numele de „melchisedechieni", a căror învăţătură se dezvoltă între secolele al III-lea şi al V-lea d.Hr.[8]

De unde şi faptul că anumite tratate ismailite şiite dau numele de Melchisedec *Anthropos*-ului ceresc,

> figură a antropomorfozei divine... teofanie eternă şi maestru al sensului esoteric. Aceasta ar fi deci cauza modului de a fi „ceresc", care în final ar face aluzie la Imām ca la un maestru interior invizibil al omului spiritual (*infra*, cap. VII). Suntem de acord că ne gândim la toate acestea pentru a înţelege clar despre care sufism vorbeşte Haydar Amoli atunci când vorbeşte, după cum arătam anterior, de sufism ca fiind adevăratul şiism (cf. *infra*, cartea IV, cap. 1), căci o asemenea asimilare marchează cu amprenta proprie întreaga istorie spirituală a Iranului.[9]

Dacă există deci o identificare între „principiul" care prezidează funcţiunea melchisedechiană şi cel care-l reprezintă pe Imām-ul ascuns, aceeaşi teofanie intră în joc în cele două cazuri: ea se referă la revelarea secretelor cereşti: „Acesta este Ioan care, în timpul Cinei, se odihneşte lângă inima Domnului şi căruia i-au fost revelate secretele cereşti", pentru a relua doar un pasaj din liturghia catolică romană.

Se vede apărând aici şi prin egalitatea „Melchisedec = Imām ascuns", o altă egalitate: „Melchisedec = Duhul Sfânt", Duhul anunţat cu certitudine de Ioan. Or, cel căruia Hristos i-a hărăzit „să păzească până la întoarcerea sa", Ioan Evanghelistul, este pe de o parte vestitorul Paracletului şi, pe de alta, pare să scape el însuşi de moartea corporală şi să adopte

astfel „forma" *Anthropos*-ului melchisedechian spărgând normele generărilor istorice „materiale": naştere-moarte. El pătrunde într-un timp ce aparţine altei istorii, timpul în care se dizolvă noţiunea generărilor, „timpul lui Melchisedec şi al Imāmului ascuns", timpul resorbit în centrul fiinţei umane, acolo unde timpul şi spaţiul nu mai există decât ca principii ale condiţiilor ce guvernează această fiinţă. Ceea ce, bineînţeles, ar explica:

- apariţia bruscă a funcţiunii melchisedechiene în orice „moment" al ciclului, atunci când o misiune providenţială impune această manifestare;
- împrumutarea unei „forme" ce este atât antropomorfoză cât şi teomorfoză;
- recursul la o geografie mitică şi la o istorie „subtilă" ce fac parte integrantă din „hierogeografie" şi „hieroistorie" dacă folosim terminologia lui Corbin;
- în sfârşit, inspiraţia „paracletică" a mesajelor trimise oamenilor.

Cel de-al XII-lea Imām, sau al XIV-lea dintre Imaculaţi, fiind Imāmul *ascuns* al timpului nostru,

> sălăşluieşte într-o lume suprasensibilă, invizibilă oamenilor, până la Venirea sa viitoare, parusia finală ce va încheia ciclul prezent al lumii noastre. Timpul care acum este al nostru, este timpul „ocultării" sale, timpul lui *ghaybat*. Ca Imām aşteptat (*Imām montazar*) el a fost identificat de mai mulţi autori şiiţi, între alţii şi de Haydar Amolī, cu Paracletul vestit de către Iisus în Evanghelia lui Ioan.[10]

După cum indicasem la începutul capitolului, acestea sunt cu adevărat datele proprii lumii în care se situează cel „fără spiţă de neam", lume având o geografie, o modalitate istorică sau generativă, şi o corporalitate particulară, lume a „imaginal"-ului după H. Corbin; sunt datele pe care, spunem noi, suntem de acord să le aprofundăm în doctrina şiismului; ele ne pot face să înţelegem „cine" este Melchisedec în „corpul" său şi prin ce se deosebeşte el de corpul de carne şi de Corpul de slavă al lui Hristos după definiţia paulină a Întrupării şi Învierii.

Pe de altă parte, există şi datele care ne permit să aflăm „cum" s-a situat mărturia lui Melchisedec în raport cu cele trei tradiţii monoteiste, în afara timpului material şi a istoriei temporale, adică în permanenţa unui timp „imaterial", extra-cronologic, *singura soluţie dată pentru ceea ce era „la început", deci Tradiţiei primordiale, spre a se manifesta la un moment precis al ciclului temporal: timpul călătoriei lui Avraam în Pământul sfânt, timpul revelaţiei creştine, „timpul" venirii celui de-al XII-lea Imām.*

Trebuie deci să admitem odată cu tradiţia şiită că, dacă există un corp de „carne" putrescibil, el există de asemenea ca un corp psihic ce revelează o lume „imaginală", şi un corp pneumatic dotat cu sens spiritual şi relevând lumea divină.

În consecinţă, scrie H. Corbin,

> dacă o esenţă ca cea desemnată de cuvântul *corp* are mai multe moduri de a exista, diferenţiate prin grade de nobleţe şi densitate, se poate merge până la a admite, la limită, că există ceva ca un „corp divin" (*jism ilāhī*), dar căruia i se aplică versetul coranic: „Nimic nu-i seamănă lui"[11]. (42, 9).

În acelaşi fel, s-ar putea spune că dacă Melchisedec este fără spiţă de neam şi dacă al XII-lea Imām stă „între timpuri", lăcaşul său spaţial nu este atins decât „ieşind" din exterioritatea *situs*-ului geografic pentru a atinge tărâmul locului „interior", denumit de Sohrawardi tărâmul lui „Nicăieri",

> un tărâm (*ābad*) despre care nu se poate spune „unde" este, deoarece nu am şti să ne orientăm către el luând ca reper punctele cardinale ale spaţiului senzorial. Este tărâmul „viziunilor teofanice".[12]

Este tărâmul unde istoria nu este făcută din „zile", „date", „ani" şi documente, ci unde evenimentul este o „stare de conştiinţă" a fiinţei. Tărâm al „muntelui" şi al „insulei verzi", tărâm al unei geografii în transparenţă pe care Guénon o descrie cu exactitate în *Le Roi du Monde*, tărâm unde apare Prinţul Îngerilor, descris ca al XII-lea Imām, sub aspectul unui „trup subtil", ca un frumos adolescent.

Aşa cum am crezut că am putea stabili o conexiune între Melchisedec, al XII-lea Imām, Paracletul ioanic, noi am putea,

legat de geografia proprie acestor teofanii, să concepem o înrudire între locul de retragere al acestor „Mijlocitori" şi cel al faimosului Preot Ioan, în ordinea realităţilor esoterice; este ceea ce face H. Corbin când consideră că locul de retragere al Preotului Ioan este construit în invizibil, acolo unde versiunile diferite ale evenimentului trebuie coordonate după cu totul alte norme decât cele ce s-ar aplica *Comentariilor* lui Cezar. Ceea ce este proferat e acelaşi *eveniment esenţial*.

> La Sarras, după moartea extatică a lui Galahad, o mână cerească poartă Graalul în invizibil. Aici, Parsifal este cel care duce Graalul *în India*, adică „la marginile lumii", la orientul-origine ce nu figurează pe hărţile noastre geografice. Aici pot deci interfera personajul lui Parsifal şi cel al Preotului Ioan ca şi cum Parsifal-Preotul Ioan era de acum înainte polul tuturor ioaniţilor, al celor ce cred în Biserica lui Ioan, în Biserica ioanică ca şi în Biserica Graalului invizibil. Or, în acest ioanism vibrează credinţa în Paraclet - Paraclet pe care unii dintre teozofii şiiţi îl identifică, după cum am văzut, cu al XII-lea Imām, Imāmul ascuns în prezent.[13]

De fapt în funcţie de coordonatele spaţio-temporale „din afara manifestării grosiere", potrivit limbajului utilizat uneori de Guénon, trebuie să înţelegem definiţia de „polară" dată reşedinţei Imāmului sau pentru cea a lui Melchisedec. Ar fi un sălaş ceresc în „axa polară" ce aminteşte topografia taoistă.

> În aceasta, regiunea stelei polare este reprezentată ca o reşedinţă a unui „înger" al sfinţeniei; atingerea vârfului sfinţeniei, ca atingere a polului nord ceresc.[14]

În aceste descrieri, se regăsesc în mod evident orientări „mistice" (precum nord-estul cerului), locuri „mistice" (precum Muntele Profeţilor sau muntele polar, muntele Meru), sau cetăţi „mistice" (precum misteriosul Salem al lui Melchisedec, a cărui reflectare pe planul „manifestării grosiere" este Ierusalimul „fizic").

În plus, această lume într-un fel paralelă cu lumea „corporală" grosieră, comportă o altă particularitate: fiinţa coincide cu „funcţiunea" pe care o reprezintă, *situs*-ul spaţial, timpul specific... Ca şi cum Fiinţa divină este în acelaşi timp

„ tare paradisiacă" şi Eternitate, alfa şi omega a ciclurilor temporale omeneşti.

Astfel l-am văzut pe Imāmul ascuns, „melchisedechian", rezidând în Pol, dar acest Pol spiritual este de fapt Imāmul însuşi, cel ale cărui „secrete sunt bine păzite", după o formulare islamică des citată de R. Guénon.

> Ideea sufită de *Pol* mistic, *Qotb*, nu este altceva decât aceea de Imām; ca şi în sufismul şiit, Imāmul rămâne un *pol al polilor*, ca o Pecete pentru *walāyat*, în timp ce în sufismul sunit ideea de *Qotb* nu face decât să se substituie celei de Imām profesată de şiism.[15]

Pentru a ţine cont de aceste criterii „subtile", dacă nu spirituale, Henry Corbin face să intervină *mundus imaginalis*, lume

> unde există toate formele lumii sensibile, lume a cetăţilor mistice unde se corporalizează spiritele şi unde se spiritualizează corpurile, după excelenta definiţie a lui Mohsen Fayz, lume în care pătrund sau de unde revin câţiva aleşi privilegiaţi, bineînţeles fără deosebire de apartenenţa socială.[16]

S-a putea totuşi să se pună următoarea problemă: dacă „timpul lui Melchisedec", sau „timpul Imāmului ascuns" pentru islamul iranian, este în afara istoriei „grosiere", cea care relatează un fapt intervenit într-un loc precis şi într-o epocă nu mai puţin precisă, cea care pune în scenă individualităţi având o ascendenţă şi o descendenţă verificabile şi nu „fără tată, fără mamă" cum este Melchisedec... ce am putea gândi despre evenimente, precum binecuvântarea dată lui Avraam, ce par în consecinţă „imaginare" sau „mistice"? Evenimente ale unei *istorii* non-materiale dar *subtile*, pe care obtuzul nu uită să le citeze cu un semn de exclamaţie între paranteze, incapabil fiind să înţeleagă despre ce este vorba.

Or, trebuie să aplicăm acestui concept evenimenţial termenii utilizaţi de Corbin pentru a defini „în mod temporal" fenomenul „Cărţii":

> Obiecţia previzibilă este într-adevăr următoarea: dacă Verbul divin este etern, dacă în mod corolar evenimentele revelate de el sunt eterne, în ce constă atunci noţiunea de *eveniment*? Autorul nostru (anonim) ignoră obiecţia ce-i opune

cu precizie ideea unui eveniment etern, în legătură cu care *înainte* şi *după* nu se pun în termenii unui timp cantitativ ireversibil al istoriei cronologice. Dacă fenomenul Cărții marchează apariția Cuvântului divin în timp, hermeneutica sa spirituală (*ta' wīl*) îl conduce la un timp ce nu este al istoriei. Se vede aici lucrarea hermeneutică a Cărții: ea este cea care a condus gânditorii noştri la înfruntarea şi dominarea timpului istoric.[17]

Aceeaşi întrebare se pune de acum înainte şi în ceea ce priveşte natura „corporalizării" ființei situate în „lumea imaginală", unde nu mai intervin legăturile genetice ce guvernează naşterile şi morțile corporale, nu mai mult decât pot interveni în acest fapt cronologiile temporale precise şi localizările spațiale al lumii obişnuite.

Or, dacă urmăm indicațiile şiismului, nu vedem ca el să fi avut „întrupare", în sensul dat de noi termenului ca generare a speciei umane, ci „teofanie", sau „angelofanie". H. Corbin va apropia această „apariție", sau manifestare sensibilă, de concepția docetistă:

> O teofanie (*tajallī*) nu este o întrupare (*holūl*); nu am putea apropia cele două concepte decât cu condiția de a-l concepe pe ultimul ca o întrupare în *formă* de corp omenesc, şi această formă în frumusețea sa plastică perfectă, nu în *materie*, în „trup". Fără îndoială este ceea ce dă savoarea lor „docetistă" ca şi afirmațiile sufite; dar acest docetism nu este cu nimic mai puțin decât un „realism al spiritualului".[18]

Deşi aici se descoperă clivajul evocat anterior, mai întâi dintre *personajul fără naştere omenească,* ivit ca să spunem aşa „în mod direct" din Omul prototip, sau din Tradiția primordială, şi *Fiul Omului* având dublă natură divină şi omenească şi, datorită faptului, întrupat în mod necesar ca orice om al cărnii. S-ar putea spune: „Fiul Omului" este *infinit* mai mult decât Melchisedec şi decât Tradiția primordială în calitate de „Principiu divin", şi *incomensurabil* mai puțin decât Melchisedec şi decât Tradiția primordială, pentru că se inserează într-o generare trupească deci la nivelul manifestării corporale.

În lipsa întrupării, nu există „îndumnezeire" a omului prin Înviere; în lipsa morții şi Învierii, nu mai există în plus

mântuire prin Hristos. Astfel bazându-ne pe binecuvântarea melchisedechiană, putem spune că Hristos primeşte de la Melchisedec o „funcţiune" extratemporală: cea a sacerdoţiului veşnic, dar el primeşte prin naştere, prin *generatio ad intra*, natura divină, şi la naşterea omenească, prin *generatio ad extra*, natura omenească. *A contrario*, şi pentru că este un principiu „fără spiţă de neam", Melchisedec, în afara condiţiilor obişnuite ale stării umane în care se află, nu este... nici om şi nici Dumnezeu.

Apoi, acelaşi clivaj se aplică comparaţiei dintre Imām şi Hristos şi permite să sesizăm de ce islamul nu poate „înţelege" percepţia creştină a morţii şi învierii lui Hristos, ca şi dubla natură de Om-Dumnezeu şi Hristos-Iisus „Dumnezeu adevărat şi om adevărat". *Deci, în pofida asemănărilor exterioare, datorate proiecţiilor Evangheliei în Coran, există în mod fundamental o ireductibilitate totală între cele două concepte religioase, luate cel puţin ad-litteram.*

Islamul cu personajul Imāmului, şi iudeo-creştinismul cu cel al lui Melchisedec evită fără îndoială orice confuzie a antropomorfozei divine, în persoana Imāmului, cu o materializare a divinului în trup şi în istorie. H. Corbin va preciza de fapt:

> Pentru că este vorba de o teofanie, nu de o întrupare, nici de o unire ipostatică operând fuziunea a două naturi incomensurabile, viziunea pe care şi-o dă conştiinţa şiită despre Imāmul său se prezintă sub trăsături ce corespund cu cele dintr-o cristologie diferită de cristologia oficială; este cea care, de la gnosticii valentinieni la maestrul Valentin Weigel, a fost considerată ca blasfematoare din cauza considerării unui alt lucru decât *caro Christi spiritualis*. Se va vorbi de docetism...

Pentru eruditul nostru savant, docetismul nu aboleşte realitatea evenimentului; nu face din el nici un mit, nici o fantomă.

> (...) el îl percepe pe un plan de realitate spirituală unde materializarea şi secularizarea, adică reducerea în planul evidenţelor empirice, sunt în mod radical imposibile. Şi aceasta deoarece ele se situează mai presus de planul evi-

XIII

MESIA, REGELE SALIMULUI?

Considerentele precedente despre natura Regelui Dreptăţii şi Păcii - *antropomorfoză de tip angelic* împrumutând veşmântul formei subtile după clasificarea „stărilor multiple ale fiinţei" definite de R. Guénon, şi *Dumnezeu întrupat* ca Hristosul Iisus - sunt de importanţă deosebită.

În primul caz avem de a face cu o teofanie folosită de Cel Veşnic pentru a transmite oamenilor „ceva" din ordinea tradiţională, dincolo şi mai presus de orice formă religioasă. Astfel apare şi în diferitele manifestări angelice, ca şi atunci când va fi necesară legitimarea unei tradiţii noi prin recunoaşterea unui „principiu" existent încă de la început, *from immemorial time*. Aceasta este de altfel misiunea hărăzită lui Melchisedec cu privire la Avraam. Or, o întrebare se iveşte în minte: aceste teofanii, care nu sunt de loc întrupări divine şi deci distincte de facerea Cuvântului - şi se înţelege că acest titlu nu poate fi decât unic în istorie, aşa cum eternitatea este în mod necesar una în raport cu pluralitatea succesiunii temporale -, aceste teofanii, spunem noi, sunt totuşi manifestări divine? apariţii ale lui Dumnezeu în personaje cu chip omenesc, cu formă omenească?

Şi tot şiismul ne va da răspunsul şi chiar în legătură cu Melchisedec.

Să amintim mai întâi că tradiţia islamică în ansamblul său, Coranul, *Hadit-urile*, comentariile la Coran, culegerile de *qisas al-anbiya* etc. sunt mute în privinţa lui Melchisedec, în timp ce, în schimb, această tradiţie nu ignoră povestirile biblice şi legendele ţesute în jurul marilor figuri ale Istoriei sfinte prin apocrifele celor două Testamente, literatura creştină din primele secole şi *Aggada*, povestire populară iudaică distinctă de *Hagada*, povestea ieşirii din Egipt.

Aşa cum constata profesorul Georges Vajda în studiul ce dă şi titlul acestei dezvoltări[1]:

> Figura lui Melchisedec nu încetează să obsedeze imaginaţiile până în timpurile islamice şi să stimuleze înclinaţia speculativă sau fabulatorie a creştinilor orientali.

Dar această intervenţie a Regelui Dreptăţii se află, şi nu rareori, după cum am amintit, în textele ismailite ale şiismului, considerate de către unii scrierile „mistice" ale islamului.

Două documente pot reţine atenţia în legătură cu acest subiect:

- un opuscul păstrat în ramura nizarită ismailită şi intitulat *Hafi Bab-i-Sayyidna* (publicat de Vl. Ivanov din *Islamic Research Association*, n. 3, Bombay, 1933);
- o compilaţie din sec. XV „Kalam-i-Pir" (publicat de Vl. Ivanov în *Islamic Research Association*, n. 4, Bombay, 1934).

Vom vedea dacă, în aceste texte, apare efectiv problema personajului nostru. Georges Vajda gândeşte că, în ciuda tuturor alterărilor „rezultând dintr-o lungă transmitere în sânul unei comunităţi din Asia Centrală a cărei decadenţă intelectuală va ajunge să se acuze", aceste texte urcă până la „învăţătura propovăduită la Alamut de Hasan Sabbah şi discipolii săi, deci către sec. al XII-lea şi chiar spre sfârşitul sec. al XI-lea". După cum aminteşte G. Vajda, se ştie că scriitorul ismailit cel mai reputat, Ahmad ben 'Abdalah Hamid al-Din Kirmani, care a trăit în epoca califului fatimid Hakim, avea o cunoaştere aprofundată a textului ebraic al Vechiului Testament, a Noului Testament în siriacă, şi a povestirilor postbiblice.

De altfel, pentru a relua observaţia făcută de G. Vajda, „cunoaşterea directă a textului ebraic sau siriac al Bibliei de către un savant musulman, fără a fi un fenomen curent, nu are nimic excepţional.[2] Aşa se explică faptul că dacă scrierile sacre ale islamului şi comentariile lor canonice trec sub tăcere numele lui Melchisedec, în schimb personajul însuşi nu este necunoscut unor secte musulmane, cum ar fi cele incluse în şiism. Vom vedea că textele ismailite au recurs la o triplă utilizare a numelui de Melchisedec cu desemnarea de *rege al Salimului*, ceea ce este o referire precisă la textul Genezei[3], atunci când unul dintre ele, *Kalām-i-Pir*, relatează episodul

zeciuielii plătite de Avraam lui Melchisedec - denumit, după cum vom vedea, *Maliku 's-salām*, traducerea exactă în arabă a ebraicului Melchisedec - altă referință la povestea biblică.[4]

Revenim acum la studiul celor două documente ismailite. Și într-unul și în celălalt text, apare problema unui „domn al nostru" - *Maulānā* - care se manifestă în fiecare mare perioadă. Pentru nevoile cercetării noastre, punem în paralel analiza fiecărui document, așa cum a fost făcută de G. Vajda în studiul citat.[5]

Opuscul nr. 1 HAFI BAB-I-SAYYIDINA	Opuscul nr. 2 KALAM-I-PIR
1. *Epoca profetului Adam*: el formează cu poporul său comunitatea sabeenilor[6] care spune: „*Malik Solem* va veni la înviere; el va judeca și va revela misterele divine pe care profeții le-au ținut secrete în perioada legii religioase (*sari' a*). În vremea și timpul lui Adam, se numește *maulānā*: *Malik Solem*. Incidentele cauzate de Iblis au avut loc toate în timpul acestui personaj".	1. *În epoca lui Adam, maulānā Malik Solem* este identificat cu patriarhul Set.
2. *Epoca lui Noe* în care poporul este alcătuit din Brahmani. „Numele binecuvântat de *Maulānā* era *Malik Yazdāq*. Sub el a avut loc potopul și lui i se adresează Noe pentru a face ca poporul său să piară prin apă. El a satisfăcut rugămintea lui Noe și a poruncit ca perioada Legii religioase să fie promulgată pentru ca toți oamenii să fie înecați în sensul exterior al *sari' a*-ei.[7] Cei care erau orbi (la adevăr) au fost înecați, în afară de cei pe	2. Aceleași perspective cu evocarea din *hadit*-ul șiit: „Descendenții mei seamănă cu arca lui Noe de care au fost salvați cei care s-au suit în ea, dar cei care au rămas afară au fost înecați." (După G. Vajda, Coranul atribuind fiecăruia dintre profeți un popor, sabeenii revenind lui Adam și ghebreii lui Avraam după cum se va vedea, se face deci apel la Brahmani „comunitatea re-

care Dumnezeu a vrut (să-i salveze); oamenii Legii religioase şi ai învierii (?) nu locuiau cu Noe în arca salvatoare; astăzi poporul lui Noe spune că la înviere *Malik Yazdāq* va reveni, va prezida judecata şi-i va trimite în infern sau în paradis, după cum vor merita."

ligioasă de reputaţie antică", ca atribuită legendar lui Noe.)

3. *Epoca lui Avraam*: *maulānā* este numit *Maliku 's-salām*.
„Incidentele bine cunoscute ale vieţii lui Avraam, în special aşa cum a fost el aruncat în mijlocul focului, au avut loc sub *Maliku 's-salām*."

3. Pentru această epocă, este precizat în plus cum comunitatea populară de referinţă, numită „ghebrei", crede în reîntoarcerea lui *Maliku '-salām* despre care *Kalām-i-Pir* spune că apare întocmai şi în credinţa comunităţii ismailite. „Ghebreii erau zoroastrieni, Zoroastru fiind la rândul lui identificat cu Nimrod. Textul din *Kalām-i-Pir* asigură că Zoroastru a fost un demnitar (*Hujjat*) al Imāmului sau al lui *Maliku'-salām* şi a apărut la sfârşitul perioadei lui Avraam. Afirmaţia arată legăturile existente între şiism şi tradiţia iraniană străveche.

4. Epoca lui Moise: *maulānā* se manifestă atunci sub numele de *Du 'l Qarnain*, denumire dată şi lui Alexandru cel Mare.

4. Adagiu la *Kalām-i-Pir*: contemplarea stelelor, a lunii şi a soarelui de către Avraam înainte de cunoaşterea adevăratului Dumnezeu e considerată, după Coran (VI; 76), ca simbolizând cunoaşterea celor trei demnitari ai ierarhiei ismailite subordonaţi Imāmului.

Or, ceea ce trebuie să reţinem din aceste două variante este că într-unul personajul chiar poartă numele de *Malik Solem, Malik Yazdāq* şi *Maliku 's-salām* şi acest personaj este Melchisedec. G. Vajda precizează:

> În mod evident, numele de *Malik Solem, Malik Yazdāq* şi *Maliku 's-salām* nu sunt decât transcrierea sau transpunerea în arabă a numelui şi titlului misteriosului Melchisedec din cap. XIV al Genezei, din Ps. CIX şi din *Epistola către Evrei,* ca şi din numeroasele legende iudaice şi creştine despre care vom spune imediat câteva cuvinte.
>
> Într-adevăr, în Gen. XIV, 18, textul ebraic susţine: MEM-LAMED-KAF-IOD-TSADE-DALETH-KOF, şi în siriacă MEM-LAMED-KAF- IOD ZAIN-DALETH-KOF MEM-LAMED-KAF SCHIN-LAMED-IOD-MEM. Este clar că *Malik Sulīm* nu este decât transcrierea lui MEM-LAMED-KAF SCHIN-LAMED-IOD- MEM, şi *Malik Yazdāq* cea pentru MEM-LAMED-KAF-IOD TSADE-DALETH-KOF (sau mai degrabă a formelor siriace); dacă tăietura este diferită, aceasta s-ar explica cu uşurinţă prin tendinţa de a pune numele străin pe un tipar arab, primul termen fiind considerat cuvântul *Malik* „rege", şi al doilea ca un nume propriu al neamului *Yaqtān;* nu este absurd să presupunem că cuvântul persan *Yazdan,* „Zeu", să fi exercitat aici o influenţă asemănătoare. Cât despre al treilea nume *Maliku's-salām,* este un fel de traducere pentru MEM-LAMED-KAF SCHIN-LAMED-MEM.[8]

În plus, *Kalām-i-Pir* adaugă, după cum am văzut, că Avraam „nu încetează să nu trăiască întru Domnul nostru şi atunci când trăieşte, el îi aduce omagiu", ceea ce nu mai lasă îndoială asupra identităţii „Domnului": Melchisedec!

Aici descoperim răspunsul şiismului la întrebarea pusă în legătură cu „natura" personajului misterios: înger? Dumnezeu? teofanie în antropomorfoză dar fără întrupare? om pur şi simplu?

Un om nu trăieşte în timpul *mai multor ere profetice.* Deci trebuie să fie vorba în mod real de o funcţiune ce legitimează era „profetică", cea a lui Avraam, a lui Noe, a lui Moise etc.

Dar din ce motiv acela care deţine funcţiunea ar fi numit „Domnul" sau „Domnul Meu"?

Pentru G. Vajda, care a disecat cele două tratate anterior mintite, acestea exprimă doctrina că Dumnezeu se manifestă ntotdeauna

> în această lume sub înfăţişarea prin care a diferenţiat oamenii; adică în fiecare perioadă marcată de predicţia unui profet, divinitatea apare într-un personaj cu figura omenească cea mai nobilă dintre toate înfăţişările. Personajul în care se manifestă astfel divinitatea poartă titlul de *Maulānā* „Domnul nostru", termen care, după atestarea Coranului, este „marele nume" (*ism-i-a' zem*) al lui Dumnezeu. Autorul tratatului pune fără regret această constatare pe orbita teologiei imamite, probând cum, prin alte texte ale Coranului, cuvântul *Imām* desemnează astfel divinitatea.[9]

Or, Imāmul este cu siguranţă teofanie, dar nu Dumneeu însuşi. Imāmul este în vârful ierarhiei angelo-pleromice, lar el nu este „Unicul".

Totuşi - şi fără să parafrazăm axioma teilhardiană „oriine urcă, converge" - se poate spune că cu cât se urcă mai nult în cerurile spirituale, cu atât diferenţele par să se ateueze înţelegerii omeneşti iar graniţa dintre teofanie şi înrupare devine mai difuză:

> Am putut nota de asemenea că credinţa rataşată fiecăreia dintre cele trei comunităţi manifestării corespunzătoare a lui *Maulānā* comporta un element eshatologic: reîntoarcerea divinităţii întrupate cândva sub numele de *Malik Solem*, *Malik Yazdāq* şi *Maliku 's-salām* ce era aşteptată pentru sfârşitul timpurilor sau reapariţia lui *Maulānā* ca judecător suprem. Ar merita să cercetăm dacă există aici o variantă a credinţei eshatologice referitoare la Iisus sau chiar o speculaţie mesianică de coloratură iraniană (*Saosyant*).[10]

Se înţelege deci că asimilarea lui Melchisedec cu Mesia au Hristos s-ar fi impus unora, chiar dacă creştinii nu au vrut ă vadă între cele două figuri decât simbolul unei funcţiuni acerdotale: „*Tu es sacerdos secundum ordinem Melchisedec*", în irtutea Psalmului, a Genezei legat de zeciuiala abrahamică i de Pâinea şi Vinul, şi a comentariilor din Epistola către

Evrei referitoare la absența unei nașteri trupești a Regelui Dreptății și Păcii.

Deja, la evrei, s-a găsit un Moise ha-Darshan în sec. al XI-lea, care să îl identifice pe Melchisedec cu Mesia.

Se sesizează de asemenea, și după toate aceste precizări, că pe de-o parte, ideea mesianismului ar fi subiacentă manifestării melchisedechiene și că, pe de altă parte, inserția voinței divine în destinele omenești utilizează vehiculul „formei" umane, „antropomorfoza", fără ca această formă să fie condiționată de normele constrângătoare ale stării individuale omenești: timp, spațiu, naștere, și fără ca, în plus, forma să fie văzută ca fruct al Întrupării (care implică și moartea corpului grosier) lui Dumnezeu însuși.

Deci nu se poate afirma că Melchisedec *este* Hristos, care totuși se naște din Dumnezeu, pentru a învia în Corpul de slavă și a se întoarce la Dumnezeu, trecând, *în ce privește timpul, natura și istoria oamenilor, prin nașterea și moartea omenească*. Astfel ar putea să fie cea mai scurtă relație a economiei mântuirii.

În această optică, Melchisedec este „mai mult" decât Iisus în staza „omenească" de vreme ce el este „fără naștere omenească", dar el este infinit mai puțin decât Cuvântul-Hristos atunci când acesta se resoarbe în natura divină după generarea sa *ad extra*, înțelegându-se că acești termeni „înainte" sau „după" nu au nici o semnificație cronologică: aici este vorba de veșnicie. Se vede mai bine degajându-se astfel un alt aspect al economiei mântuirii, definit ca o irupere a lui Dumnezeu în istorie, o „nuntă" a naturii divine cu cea omenească, o irupere a veșniciei în timpul omului; pe scurt tot ceea ce postulează în favoarea „dumnezeirii" omului prin Hristos, și el om, mort și el, dar înviat pentru veșnicie, și cu el toți aceia care sunt în el. Este teza lui Pavel. În schimb este dificil să admitem ca islamul șiit a „asociat" Imămul (alt paredru al lui Melchisedec) lui Alah însuși și a făcută din Regele Dreptății o trihotomie *întrupată* a Divinității.

Aceste numeroase observații erau necesare pentru a ne permite să abordăm prezența lui Melchisedec în creștinism

precum şi semnificaţia sa în multe privinţe: autenticitatea tradiţională, continuitatea sacerdoţiului, garanţia „transmiterilor" acumulărilor spirituale, crearea de centre sacre, universalismul creştinismului şi reflectarea Tradiţiei primordiale, persistenţa unei „constante" esoterice atât „centrală" cât şi „primară" şi probând concepte iniţiatice, după terminologia lui René Guénon.

Ele vor scuza inversiunea cronologică a analizei noastre, din moment ce am făcut ca islamul să preceadă creştinismului, din raţiuni expuse anterior. În rest, cum aspectul esoteric al lui Melchisedec se confundă finalmente cu cel al lui El Khidr, sau Ilie... puţin importă cronologiile exterioare... ele nu se referă decât la generările trupeşti şi nu la principiul celui „fără spiţă de neam". Or „Ilie profetul" este Khidr care reapare în toate cotiturile istoriei monoteismului, căci el este instrumentul „pactului", cel care conferă Baraka, acelaşi care îl binecuvântează pe Avraam, tatăl lui Ismail, în zorii descendenţei lui Muhammad.

NOTE

1. *Melchisédec dans la mythologie ismaélienne*, Biblioteca Alianţei israelite universale, cota U 1376. Cu puţină maliţie, vom adăuga observaţiei lui G. Vajda, nota care încheie studiul său. „Se va ţine cont de importanţa figurii lui Melchisedec pentru speculaţiile esoterice încă vii la ora actuală, citind paginile consacrate lui de R. Guénon în *Le Roi du Monde*, ed. 9, Paris, 1939, pp. 62-74". Creştinii răsăriteni nu ar avea deci, după R. Guénon, o „istorie subtilă", ca cea a gnozei şi necunoscută cartezienilor?
2. *Cf.* P. Krauss *„Hebraische und syrische Zitate in isma' ilitischen Schriften der Islam"*, XIX, 1930 (pp. 243-263, citat de G. Vajda în *Melchisédec dans la mythologie ismaélienne.*
3. Geneza, XIV, 18.
4. Geneza, XIV, 20.
5. G. Vajda, *Melchisédec dans la mythologie ismaélienne*, extras din Journal asiatique, anii 1943-1945, Librăria orientală Paul Geuthner, 1947. (*Cf. supra*, nota 1).
6. Coranul numeşte amintiţii sabeeni, gnosticii din Mesopotamia de Jos. Ei sunt „mandeenii" noştri; numele lor „va fi uzurpat plecând de la sfârşitul sec. VIII prin astrolatrii din Harran care se întorc atunci forţaţi, pentru a scăpa de alternativa convertire sau moarte, să se ascundă sub denumirea unei secte calificată de Coran ca având o carte revelată, şi autorizată, în consecinţă, să trăiască după credinţa religioasă sub protecţia islamului" (comentariu de G. Vajda). Identificarea lui *Malik Solem* cu Set, în opusculul nr. 2, semnifică pentru G. Vajda faptul că aceşti sabeeni nu ar putea fi confundaţi cu harranienii „figura lui Set jucând un rol considerabil în mitologia gnostică şi mandeeană". În unele texte şiite, Set este considerat succesorul legitim al lui Adam, iar pentru ismailiţi el este asimilat cu vizirul profetului Adam. În sunism, şi contrar tradiţiei transmise de cele două documente emanând de islamul şiit, „sabeenii" sunt alăturaţi lui Noe şi nu lui Adam.
7. *Sari' a* este esoterismul islamului (corp, exterior). *Bātin*, pântece sau interior, vizează esoterismul; este *„Batan"*, *Bātān*, în ebraică „măruntaiele" („rodul pântecelui tău este binecuvântat").
8. *Op. cit.*
9. G. Vajda, *op. cit.* Autorul se referă la tratatul *Hafi Bāb-i-Sayyid-nā.*
10. *Ibid.*

PARTEA A PATRA

MELCHISEDEC ÎN CREŞTINISM

XIV

TEXTELE CREŞTINE DE BAZĂ: BIBLIA ŞI PATROLOGIA

Biblia

Aşa cum l-am situat pe Melchisedec în raport cu iudaismul, relevând mai întâi locul deţinut de Regele Dreptăţii şi Păcii în Tora şi în Psalmi, tot aşa îi vom da acum perspectiva creştină ce reiese din Noul Testament şi din precizările Epistolei către Evrei.

De altfel legătura dintre cele două Testamente ale monoteismului (şi prin descendenţa din Sem) nu s-a stabilit întâmplător ci şi:

- prin Melchisedec, câtă vreme ceea ce este spus în Epistola către Evrei se referă chiar la Geneză, şi pentru că Personajul apare de asemenea ca „extra-confesional" în linia dreaptă a unei tradiţii „extra-istorice";
- prin Epistola sacerdotală ce poartă numele primei tradiţii ivite din Avraam: tradiţia ebraică sau a „Evreilor";
- printr-un apostol care are dublul caracter de slujitor al cultului ebraic şi de ucenic al lui Hristos: Saul din Tars sau Pavel, convertitul din Damasc, israelit şi discipol al lui Iisus, evreu şi roman.

Studiul nostru se va deschide deci prin acest citat clasic din Epistola către Evrei, citat pe care îl vom regăsi în cursul paginilor următoare, şi care fondează cumva caracterul sacerdotal al creştinismului, îl legă de Scriptura iudaică, proiectându-l dincolo de aceasta. Aceasta ne va permite să-l identificăm pe Melchisedec cu mărturia Tradiţiei primordiale şi să concepem sacerdoţiul creştin „nesângeros" în „Darurile euharistice", şi chiar *creştinismul adevărat, originar* (cu a sa „indistincţie" profanului, a impurului, absenţa interdicţiilor alimentare „oprirea" sabatului, absenţa clivajului dintre evrei

şi neevrei), ca o *remanifestare, pură şi simplă, a Tradiţiei primordiale*. Să vedem acum textul fundamental:

Epistola către Evrei

V. Căci orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, spre cele către Dumnezeu, ca să aducă daruri şi jertfe pentru păcate; El poate să fie îngăduitor cu cei neştiutori şi rătăciţi, de vreme ce şi el este cuprins de slăbiciune. Din această pricină dator este, precum pentru popor, aşa şi pentru sine să jertfească pentru păcate (*cf.* Levitic, 3, 13-14).

Şi nimeni nu-şi ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu după cum şi Aaron (Exodul, 28,1). Aşa şi Hristos nu S-a preaslăvit pe Sine însuşi, ca să Se facă arhiereu, ci Cel ce a grăit către El: „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut" (cf. Ps., 2,7). În alt loc se zice: „Tu eşti Preot în veac după rânduiala lui Melchisedec" (*cf.* Ps. 109, 4). El, în zilele trupului Său, a adus, cu strigăt şi cu lacrimi, cereri şi rugăciuni către Cel ce putea să-L mântuiască din moarte şi auzit a fost pentru evlavia Sa. Şi deşi era Fiu, a învăţat ascultarea din cele ce a pătimit, Şi desăvârşindu-Se, S-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veşnică. *Iar de Dumnezeu a fost numit: Arhiereu după rânduiala lui Melchisedec*. În privinţa aceasta avem mult de vorbit şi lucruri grele de tâlcuit, de vreme ce v-aţi făcut greoi la auzit. Căci voi, care de multă vreme s-ar fi cuvenit să fiţi învăţători, aveţi iarăşi trebuinţă ca cineva să vă înveţe cele dintâi începuturi ale cuvintelor lui Dumnezeu şi aţi ajuns să aveţi nevoie de lapte, nu de hrană tare. Pentru că oricine se hrăneşte cu lapte este nepriceput în cuvântul dreptăţii, de vreme ce este prunc. Iar hrana tare este pentru cei desăvârşiţi, care au prin obişnuinţă simţurile învăţate să deosebească binele şi răul.

VI. Căci Dumnezeu, când a dat făgăduinţă lui Avraam, de vreme ce n-avea pe nimeni mai mare, pe care să Se jure, S-a jurat pe Sine însuşi, zicând: „Cu adevărat, binecuvântând te voi binecuvânta, şi înmulţind te voi înmulţi" (*cf.* Geneza, 22, 16-17). Şi aşa, având Avraam îndelungă-răbdare, a dobândit făgăduinţa. Pentru că oamenii se jură pe cel ce e mai

mare şi jurământul e la ei o chezăşie şi sfârşitul oricărei neînţelegeri. În aceasta, Dumnezeu voind să arate şi mai mult, moştenitorilor făgăduinţei, nestrămutarea hotărârii Sale, a pus la mijloc jurământul. Ca prin două fapte nestrămutate - făgăduinţa şi jurământul - în care e cu neputinţă ca Dumnezeu să fi minţit, noi, cei ce căutăm scăpare, să avem îndemn puternic ca să ţinem nădejdea pusă înainte. *Pe care o avem ca o ancoră a sufletului, neclintită şi tare, intrând dincolo de catapeteasmă. Unde Iisus a intrat pentru noi ca înaintemergător, fiind făcut Arhiereu în veac, după rânduiala lui Melchisedec.* (*cf.* Ps. 109, 49.

VII. (1-17) Căci acest Melchisedec, rege al Salemului, preot al lui Dumnezeu Cel Preaînalt, care a întâmpinat pe Avraam, pe când se întorcea de la nimicirea regilor şi l-a binecuvântat, Căruia Avraam i-a dat şi zeciuială din toate, se tâlcuieşte mai întâi: rege al dreptăţii, apoi şi rege al Salemului, adică rege al păcii (*cf.* Geneza, 14, 18-20). Fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea. Vedeţi, dar, cât de mare e acesta, căruia chiar patriarhul Avraam i-a dat zeciuială din prada de război. Şi cei dintre fiii lui Levi, care primesc preoţia, au poruncă după lege, ca să ia zeciuială de la popor, adică de la fraţii lor, măcar că şi aceştia au ieşit din coapsele lui Avraam. Iar Melchisedec, care nu-şi trage neamul din ei, a primit zeciuială de la Avraam şi pe Avraam, care avea făgăduinţele, l-a binecuvântat. Fără de nici o îndoială, cel mai mic ia binecuvântare de la cel mai mare. Şi aici iau zeciuială nişte oameni muritori, pe când dincolo, unul care e dovedit că este viu. Şi ca să spun aşa, prin Avraam, a dat zeciuială şi Levi, cel ce lua zeciuială. Fiindcă el era încă în coapsele lui Avraam, când l-a întâmpinat Melchisedec. Dacă deci desăvârşirea ar fi fost prin preoţia Leviţilor (căci legea s-a dat poporului pe temeiul preoţiei lor), ce nevoie mai era să se ridice un alt preot după rânduiala lui Melchisedec, şi să nu se zică după rânduiala lui Aaron? Iar dacă preoţia s-a schimbat urmează numaidecât şi schimbarea Legii. Căci Acela, despre Care se spun acestea, îşi ia obârşia dintr-o altă

seminţie, de unde nimeni n-a slujit altarului, ştiut fiind că Domnul nostru a răsărit din Iuda (cf. Geneza, 49, 10), iar despre seminţia acestora, cu privire la preoţi, Moise n-a vorbit nimic. Apoi este lucru şi mai lămurit că, dacă se ridică un alt preot după asemănarea lui Melchisedec, El s-a făcut nu după legea unei porunci trupeşti, ci cu puterea unei vieţi nepieritoare, Căci se mărturiseşte: „Tu eşti Preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (cf. Ps., 109, 4).

Câteva texte patrologice

După cum se ştie, revelaţia paulină despre sacerdoţiul lui Hristos în Melchisedec va fi, în secolele următoare, un bun temei pentru exegeza creştină a teologilor, a misticilor, a „esotericilor" şi a fondatorilor unor secte câteodată foarte marginale...

Nu avem desigur intenţia de a le cita pe toate! Preferăm să reţinem câteva „cazuri" reprezentative pentru fiecare dintre grupurile amintite. Înainte de toate, îl vom cerceta pe *Pseudo-Dionisie Areopagitul* - oricine ar fi el - căci întreaga sa operă mistico-teologică şi contemplativă va furniza teme de reflecţie patrologiei medievale şi chiar postmedievale; autoritatea sa va fi plasată mai presus chiar decât cea a lui Augustin în comentariul pe care sfântul Toma îl va consacra „Numelor divine" în a sa *Summa Theologiae*, justificând astfel, pentru întreg ciclul creştin, importanţa magistrală a *Corpus*-ului dionisiac. Apoi vom analiza comentariile melchisedechiene ce figurează în curentele de gândire creştine atât de diverse ca böhmismul, martinismul iudeo-masono-creştin, cel al marilor vizionari sau „auditivi" din mistica germană, cu A. C. Emmerich şi Lörber, cele ale gnozei din *Cartea secretelor lui Enoh*; vom vedea apărând în sfârşit reticenţele creştine cu privire la interpretarea guénoniană ivită în mod clar din „principiul melchisedechian": Tradiţia primordială perfectă din care derivă tradiţiile secundare survenite în timp şi de unde decurge îndepărtata comunitate a simbolurilor.

Dar să revenim la Pseudo-Dionisie. Prima menţionare a personajului fără genealogie apare în tratatul său *Ierarhia*

cerească, „dedicată de preotul Dionisie preotului Timoteu", în capitolul IX intitulat: „Despre principate, arhangheli şi îngeri şi despre ultima ierarhie pe care ei o alcătuiesc".

Apare deci problema arhanghelilor, a îngerilor, a lui Mihail „arhontele poporului iudeu" care îl face pe contemplativ să se întrebe: „Şi dacă ni se spune: cum se face că numai poporul iudeu a avut iluminări divine?" şi să-şi răspundă, după ce a arătat în trecere că dacă poporul evreu a venerat şi el câteodată idolii, celelalte popoare s-au pierdut în cultul falşilor zei în ciuda dreptăţii funcţiunilor angelice, îşi răspunde, spunem noi, în aceşti termeni:

> Astfel chiar şi la alte popoare - acele popoare din care şi noi ne-am ivit pentru a ne ridica către oceanul indefinit şi generos al luminii tearhice, ce-şi răspândeşte fără încetare darurile asupra tuturor făpturilor - cei care guvernează nu sunt dumnezei străini, ci chiar unicul Principiu universal şi către acest Principiu i-au ridicat îngerii însărcinaţi cu asistenţa sacră a fiecărui popor pe toţi cei care au voit să-i urmeze. Trebuie să medităm la Melchisedec, cel care a avut o atât de mare dragoste de Dumnezeu şi nu a fost mare preot al dumnezeilor mincinoşi, ci al Dumnezeului cel Prea Înalt şi adevărat. Cunoscătorii înţelepciunii divine nu îl numesc pe Melchisedec doar prieten al Domnului, ci ei l-au numit şi ierarh, ca să arate limpede oamenilor că acesta nu s-a mulţumit doar să-l slujească pe adevăratul Dumnezeu, ci a căutat să-i călăuzească şi pe alţii, în calitate de mare preot, către înălţarea spirituală ce duce la unica şi adevărata Tearhie.[1]

Pentru a conchide, nu este zadarnic să remarcăm, după cum se va vedea şi ulterior, că acelaşi „preot Dionisie" va consacra capitolul VI din a sa *Ierarhie bisericească* „ordinelor formate din iniţiaţi" dintre care cel mai elevat este sfânta legiune a monahilor.

De la patrologia greacă la patrologia latină nu este decât un pas şi vom face apel la sfântul Ambrozie pentru a vedea părerea sa despre rolul sau funcţiunea lui Melchisedec în *De sacramentis*. El se întreabă despre vechimea şi divinitatea

misterelor şi sacramentelor creştine comparate cu omoloagele lor iudaice şi remarcă pe drept că după numele de Iuda „fiul mai mic al lui Avraam", iudeii se numesc iudei, şi observă de asemenea că în timpul „sfântului Moise", Dumnezeu a făcut

> să plouă cu mană cerească pentru iudeii care murmurau, dar (...) înfăţişarea acestor sacramente a apărut mai devreme, în vremea lui Avraam, când el a strâns trei sute optsprezece slugi pentru a merge să-şi urmărească duşmanii şi să-şi izbăvească nepotul din captivitate. Când se întoarce biruitor, marele preot Melchisedec vine în întâmpinarea sa şi-i oferă pâine şi vin.[2]

Ambrozie pune întrebarea: „Cine deţinea pâinea şi vinul?" Nici Avraam şi nici Melchisedec. Aşadar există aici o perspectivă ce accentuează în mod curios caracterul „rezervat" al celor două Daruri ce prefigurează Euharistia creştină.

Iată cum sfântul Ambrozie continuă întrebările sale:

> Aşadar el este autorul sacramentelor. Dar cine este Melchisedec, cel care înseamnă rege al dreptăţii, rege al păcii? Cine este acest rege al dreptăţii? Este cu putinţă ca un om să fie rege al dreptăţii? Cine este deci regele dreptăţii, dacă nu dreptatea lui Dumnezeu? Cine este pacea lui Dumnezeu, înţelepciunea lui Dumnezeu? Cel care a putut spune: „Eu vă dau pacea mea, eu vă las pacea mea".[3]

Şi, plecând de aici, el va dezvolta ideea anteriorităţii sacramentelor creştine faţă de cele iudaice. Pentru el, poporul creştin a apărut înaintea poporului iudeu; iudeii deţin numele şi creştinii „predestinarea". Cine este atunci Melchisedec? Ambrozie precizează în următorii termeni:

> Fără tată, fără mamă, se spune. Fiul lui Dumnezeu este născut fără mamă prin descendenţă cerească, întrucât este născut de Dumnezeu Tatăl singur. Şi, pe de altă parte, el este născut fără tată când este născut de Fecioara, căci nu a fost zămislit dintr-o sământă bărbătească, ci este născut de Duhul Sfânt şi de fecioara Maria, ieşit de la sân preacurat. Asemănător întru-totul cu Fiul Domnului, şi Melchisedec era preot, căci Hristos la rândul său este preot, el despre

care este spus: „Tu eşti preot pe veci după rânduiala lui Melchisedec".[4]

Or, autorul sacramentelor este cu siguranţă Domnul Iisus:

Aceste sacramente au venit din cer, căci planul este în întregime în cer. Este totuşi un mare miracol divin că Dumnezeu a dat mana cerească din cer pentru popor şi că poporul mânca fără să muncească.[5]

Şi evocă transsubstanţierea pâinii obişnuite în trupul lui Hristos prin consacrare.

Apoi în *De mysteriis*, el va reveni la întrebările despre anterioritate în privinţa pâinii şi vinului şi a manei israeliţilor şi ne confruntă încă o dată cu Melchisedec şi Avraam în raport cu Moise. El scrie:

Într-adevăr, sinagoga a luat naştere din Legea lui Moise. Or, Avraam îi este mult anterior. El îşi biruise duşmanii şi-şi regăsise nepotul bucurându-se de izbândă. Atunci Melchisedec iese înaintea lui şi-i oferă ceea ce Avraam primeşte cu respect. Deci nu Avraam este cel ce oferă, ci Melchisedec, care este arătat ca fiind fără mamă, fără tată, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, dar asemănat Fiului lui Dumnezeu, despre care Pavel spune evreilor că rămâne preot pururea. El este numit rege al dreptăţii, rege al păcii.[5]

Scopul acestei demonstraţii - deşi ne îndepărtează de cercetarea noastră, dar poate deloc de motivele polemicii dintre iudei şi creştini în legătură cu Melchisedec -, este de a respinge în totalitate pretenţia iudaică şi a stabili ferm anterioritatea şi superioritatea sacramentelor creştine:

Poate fi un om rege al dreptăţii, când el abia de este drept? Poate fi rege al păcii, când el abia de este paşnic? El este fără mamă după divinitatea sa, pentru că a fost zămislit de Dumnezeu Tatăl, din aceeaşi substanţă cu Tatăl. Fără tată după întruparea sa, pentru că este născut dintr-o fecioară. El nu are nici început nici sfârşit, pentru că este el însuşi începutul şi sfârşitul a toate, cel dintâi şi cel din urmă. Sacramentul (lui Hristos) nu este deci un dar al omului, ci

> al lui Dumnezeu, dat celui ce l-a binecuvântat pe Avraam, tatăl credinţei, celui căruia tu îi admiri harisma şi faptele. Este deci astfel dovedit că sacramentele Bisericii sunt mai vechi. În ce sunt ele atunci superioare? Este cu adevărat uimitor că Dumnezeu a făcut să plouă cu mană pentru străbunii noştri şi ei au fost îndestulaţi în fiecare zi cu hrană din cer. De aceea este spus: „Omul a mâncat pâinea îngerilor". Totuşi cei care au mâncat această pâine în pustie sunt acum cu toţii morţi. Această hrană, dimpotrivă (...), acest vin viu coborât din cer, dă temeiul vieţii veşnice, şi oricine o mănâncă nu va muri în veci, căci este trupul lui Hristos.

Pentru a concluziona, iată argumentul superiorităţii pâinii îngerilor şi trupului lui Hristos

> care cu siguranţă este trupul ce dă viaţa. Mana de acolo era din cer, cea de aici (este) de dincolo de cer; cea de acolo aparţinea cerului, cea de aici stăpânului cerului; cea de acolo era supusă descompunerii dacă era păstrată până a doua zi, cea de aici este străină de orice descompunere: oricine gustă din ea preţuind-o nu va încerca decăderea. Pentru aceia, apa curgea din piatră, pentru tine sângele curge din Hristos. (Pe ei) apa îi potoleşte pe moment, pe tine sângele te spală pe veci. Iudeul a băut şi-i este sete. Ţie, odată ce vei bea, nu-ţi va mai fi sete. Acolo se petrecea în aparenţă, aici cu adevărat. [6]

Pentru mai multe lămuriri se va consulta întregul tratat ambrozian publicat în latină şi în traducerea franceză de la Editions du Cerf (colecţia „Sources chrétiennes"[7]).

Totuşi, pentru a nu trece încă la exegezele cele mai recente din era creştină, să consultăm *Dictionnaire de la Bible*, articolul „Melchisédech".

Dicţionarul Bibliei

Dacă în mod curios *Dictionnaire de théologie catholique* nu conţine nici o informaţie la articolul „Melchisédech", *Dictionnaire de la Bible*[8] este prolix în materie.

În primul rând, el se va ocupa pe larg de personaj:

> Numele de Melchisedec, *malkisedek*, este ebraic şi semnifică „rege al dreptăţii". Oraşul Salem, după unii comentatori, nu era altul decât Ierusalimul.
>
> Şi iată acum personajul nostru descris după cum urmează:
>
> Melchisedec era rege al acestui oraş şi al ţinutului din jur. În plus, era preot al lui *El Elion* „Dumnezeul cel Prea Înalt", adevăratul Dumnezeu, acelaşi cu cel slujit de Avraam. Din numele ebraic de Melchisedec şi după reşedinţa sa, se poate conchide că era cananeean, ca şi amoritul cu nume analog, Adonisedec, rege al Ierusalimului în epoca de cucerire a lui Iosua (X, 1). În ciuda blestemului ce-l lovise pe tatăl lor (Gen. IX, 25), nu toţi cananeenii practicau idolatria în timpul lui Avraam. Patriarhul şi fiii săi sunt deseori în relaţie cu oamenii ţării ce nu păruseră că meritau vreun blam în legătură cu conduita sau religia lor. Nu există deci motiv să se facă din Melchisedec un semit străin stabilit în ţara Canaanului. Regele din Salem este în acelaşi timp preot, *kôhen*, nume ce apare pentru prima dată în Biblie. El exercită această funcţiune în calitate de şef al familiei. Sfânta Scriptură nu spune mai mult despre originea şi condiţia lui Melchisedec (Gen., XIV, 18).

Dicţionarul menţionează aici întâlnirea cu Avraam şi ofr nda pâinii şi vinului în care Pavel va decela prefigurarea Ci ei creştine şi a sacerdoţiului lui Iisus „după rânduiala lui M chisedec". El aminteşte că în ebraică „hiphil", *hôsi*, are ser ul de „a face să iasă, a scoate în afară, a arăta" (Gen., XX V, 53; Ex., IV, 6-7; XII, 51, etc.) şi este tradus prin „el a ad s cu sine", *proferens*, „prezentând". Deci cuvântul în sine nu semnifică „a oferi lui Dumnezeu", sau „a oferi ca sacrificiu". Melchisedec se mulţumeşte să aducă pâine, *lehem*, înţ legându-se poate orice fel de hrană, şi vin. Josephus (*Ant. jud.* I, X, 2), spune că Melchisedec practica ospitalitatea faţă de oştenii lui Avraam şi le dădea din abundenţă lucrurile ne esare vieţii. Unii comentatori socotesc că Melchisedec nu fac altceva decât să-i aprovizioneze pe oamenii care îl însoţes pe Avraam. Dar textul sacru adaugă următoarea remarcă:

> „Şi el preot al Dumnezeului cel Prea Înalt." Dacă această informaţie nu avea ca scop decât să caracterizeze personali-

tatea lui Melchisedec, locul său cel mai potrivit ar fi fost după titlul de „rege al Salemului". Dar ea se găseşte între menționarea pâinii şi vinului aduse de Melchisedec, şi binecuvântarea dată lui Avraam. Nu era necesar să fie preot pentru a binecuvânta; oricine avea autoritatea paternală, civilă sau religioasă putea să o facă. Vezi Binecuvântarea, t. 1, col. 1581. Calitatea de preot, atribuită lui Melchisedec, este deci amintită în legătură cu actul care-l precede, adică ofranda pâinii şi vinului. Este ceea ce presupune Vulgata adăugând conjuncția *enim*: „Căci el era preot al Dumnezeului cel Prea Înalt."

Este natural ca Avraam să întâlnească după izbânda sa un preot al Dumnezeului cel adevărat, şi să profite de această împrejurare pentru a-i închina Domnului faptele sale. După cum, la fel, se poate presupune că Melchisedec, având de oferit hrană învingătorilor, şi-a putut exercita o funcțiune sacerdotală oferind lui Dumnezeu o parte din alimentele aduse. Textul nu o spune afirmativ, dar nu spune nici contrariul; insinuează ideea ofrandei insistând asupra sacerdoțiului lui Melchisedec.

Epistola către Evrei, VII, 1-28, ce stabileşte o paralelă detaliată între Domnul Nostru şi Melchisedec, nu face aluzie la ofranda celui din urmă, pentru că, fără îndoială, exista în riturile mozaice un sacrificiu sau o oblație a făinii sau pâinii şi vinului, neexistând asupra acestui punct o diferență sau un simbol particular de relevat între Melchisedec şi sacerdoțiul lui Aaron. Însă Părinții (Bisericii) presupun în mod expres un sacrificiu al pâinii şi vinului prezentat lui Dumnezeu de către regele Salemului (sfântul Ciprian, *Epist. LXIII, ad Coecil.*, 4, t. IV, col. 376; sfântul Ieronim, *Epist. LXXIII, ad Evagr.*, 3, t. XXII, col. 673; *In Matth.*, IV, 26, t. XXVI, col. 195; sfântul Augustin, *De divers. quaestion.*, 61, t. XL, col. 49; *De civ. Dei*, XVI, 22, t. XLI, col. 500).

Aceeaşi idee, ne învață *Dictionnaire de la Bible*, este exprimată de Clement din Alexandria,

de sfântul Ioan Hrisostomul, sfântul Isidor din Pelusa, sfântul Chiril din Alexandria, sfântul Cezar din Arles, Arnobius, etc. (*Cf.* Petavius, *De incarn. Verbi*, XII, 6-11). Aceasta este

amintită în canonul Messei, *2a Orat, post consecr.*, şi pare vizată în primul cânt al Vecerniilor Sfântului Sacrament. - În afara acestui episod şi de întâlnirea sa cu Avraam, textele istorice nu-l mai menţionează pe Melchisedec.

Cu siguranţă, termenul „după rânduiala lui..." va da ocazia apariţiei unor comentarii referitoare la natura binecuvântării dată lui Avraam, aşa cum reiese din perspectiva paulină:

> „Expresia ebraică *'al-dibrati* vrea să spună „în maniera, după obiceiul".

Dicţionarul aminteşte aici traducerea literală în greacă a Septuagintei şi continuă:

> Intenţia autorului sacru este deci de a exclude orice alt fel de sacerdoţiu, în consecinţă sacerdoţiul în maniera lui Aaron. Sfântul Toma (*Sum. Theol.*, IIIa, q. XXII, a. 6, ad 2um) observă că Melchisedec este numit aici nu conducătorul, ci tipul unui sacerdoţiu particular. - Autorul Epistolei către Evrei explică şi caracterul figurativ al lui Melchisedec. El găseşte o primă aplicare a numelui său propriu „rege al Dreptăţii", iar numele cetăţii sale „rege al Păcii", Salem, se referă la *salom*, ce vrea să spună „pace". Melchisedec este „fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea" (Evrei, VII, 3). Această descriere nu vrea să facă din Melchisedec o fiinţă aparte. Ea se bazează numai pe tăcerea Genezei, care nu ne spune nimic despre originea şi nici despre moartea personajului „„despre a cărui naştere nu se povesteşte nimic".

După care urmează exegeza asupra gestului binecuvântării şi semnificaţia ei în perspectiva lui Pavel:

> Melchisedec primeşte zeciuială de la Avraam şi-l binecuvântează. Deci lui Melchisedec îi sunt inferiori şi Avraam însuşi şi toţi preoţii leviţi ce urmau să se nască din el. Or Sfânta Scriptură spune că Iisus Hristos este preot după rânduiala lui Melchisedec; deci el are un alt sacerdoţiu decât Aaron, şi sacerdoţiul său este superior faţă de cel al ultimului şi trebuie să-l înlocuiască (Evr., VII, 4-18). După

cum se vede, raționamentul se bazează numai pe binecuvântarea dată și pe zeciuiala primită.

Natura sacrificiului oferit de Melchisedec nu contează deloc în teza autorului sacru care de fapt nici nu o menționează.

Nu se poate concluziona nimic din tăcerea sa împotriva interpretării Părinților și conciliului de la Tarent care spune despre Iisus Hristos, *Sess. XXII, de sacrif. Missae, cap.* 1: „Declarându-se făcut preot în veac după rânduiala lui Melchisedec, el își oferă trupul și sângele sub forma pâinii și vinului" (Cf. Franzelin, *De SS. Eucharist.*, t. VIII, Roma, 1873, pp. 332-333).

În sfârșit, în partea a patra, analiza dicționarului se va exprima față de diferitele opinii și ipoteze referitoare la patriarhul fără naștere și noi vom găsi aici un text condensat foarte interesant al ideilor menționate în prezentul studiu, după cum urmează:

Melchisedec	Sem Virtute și Putere divină superioară lui Iisus Înger, *Christos Angelos* Enoh, Cam, Canaan, Misraim, Iov

etc. Vom reproduce așadar concluzia din *Dictionnaire de la Bible:*[10]

Opinii și ipoteze despre Melchisedec: Vechii iudei, pentru a explica superioritatea regelui Salemului față de Avraam, au imaginat că acest rege nu era altcineva decât Sem, strămoșul lor, fiul lui Noe care, potrivit calculului cronologic, trăia încă în vremea aceea. Identificarea se găsește în Targumul din Ierusalim, unde citim: „Melchisedec, rege al Ierusalimului, este Sem (fiul lui Noe, adaugă Targumul Ionatan), care era mare preot al celui Prea Înalt." (...) Sfântul Ieronim spune că aceasta era opinia generală a evreilor din timpul său (...). După sfântul Epifaniu (...), această opinie era obișnuită la samariteni. Luther și Melanchthon au acceptat-o în sec. al XVI-lea. Sfântul Epifaniu a combătut eroarea bazându-se pe Septuaginta (...).

Dicţionarul ne informează astfel că ereticii, combătuţi de Epifaniu şi de „alţi învăţaţi ai Bisericii", susţineau în sec. al IV-lea şi al V-lea că Melchisedec

> era o „putere sau virtute a lui Dumnezeu" chiar superioară lui Iisus Hristos (...). I-au numit melchisedechieni (...). Alţii, dimpotrivă, ziceau că regele din Salem era fiul lui Dumnezeu (...). Pentru alţii era Sfântul Duh (sfântul Epifaniu, *Haer.*, LXVII, 3, t. XLIII, col. 176; sfântul Ieronim, *Epist.* LXXII, 1, t. XXII, col. 676). După cel din urmă Părinte (...), pentru Origen şi Didimos (Mechisedec) era un înger.

Este adevărat că unii au văzut în el pe Enoh, Cam, Canaan, Misraim, Iov etc. Or, cei mai mulţi dintre primii Părinţi nu au admis niciodată aceste supoziţii sau ipoteze:

> „L-am consultat pe Hipolit, Irineu, Eusebiu din Cezareea şi din Emesa, pe Apollinarius şi Eustaţiu al nostru" - spune sfântul Ieronim (*Epist. LXXII*; 2, col. 677) - „şi am constatat că toţi prin argumente diferite şi diverse căi au ajuns în acelaşi punct, adică să ştie că Melchisedec era un cananeean, rege al oraşului Ierusalim, numit mai întâi Salem". (...) Astăzi asirologii caută unele urme în asemănarea dintre Melchisedec şi regele Ierusalimului Ebed-tob sau Abdikhiba, de la care s-au găsit câteva scrisori în corespondenţa de la Tel el-Amarna, dar aceste urme sunt prea vagi pentru a putea trage concluzii pozitive. (Vezi A. Sayce, în Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. III, 1900, p. 335".

Colaboratorul dicţionarului gândeşte totuşi că aceste elemente pot confirma rezervele sfântului Ieronim formulate împotriva celor care pretindeau cu hotărâre că Melchisedec nu ar fi în fond decât modelul „marelui preot iudeu în secolul al IV-lea înaintea erei noastre" (cf. H. Guthe, *Bibelwörterbuch*, p. 426), ca şi cum rolul ce i s-ar atribui nu ar apărea în totală contradicţie cu ideile ce şi le făceau iudeii despre Patriarhul lor.[11]

Am arătat absenţa informaţiilor referitoare la Melchisedec în *Dictionnaire de théologie catholique*; să semnalăm însă că lucrarea furnizează în schimb o preţioasă documentaţie în privinţa sectelor „melchisedechiene", care ne lămureşte asu-

pra a ceea ce creştinii primelor cinci secole au descifrat prin intermediul misteriosului personaj, şi asupra consecinţelor pe care le-au tras unii, şi care îi vor conduce la erezie.

Despre „melchisedechieni"

Am văzut că importanţa personajului condusese la crearea de secte, aşa cum de fapt aminteşte şi părintele Daniélou în diferitele sale lucrări. „Erezia" melchisedechiană a fost descrisă de Epifaniu (*Haeres*, LV) care leagă aceşti „melchisedechieni", pentru a folosi termenul consacrat de *Dictionnaire de théologie catholique*, de Teodot tăbăcarul. Pentru ei Patriarhul este dotat cu o putere ieşită din comun:

> ...ei îl fac să trăiască în două locuri inefabile, şi declară, conform Ps. CIX, că îi este superior lui Hristos. Ei adaugă, după Epistola către Evrei, că el este fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam (*Haeres*, LV, 1). Epifaniu adaugă că el cunoaşte anumiţi erudiţi ce ştiu numele părinţilor lui Melchisedec: tatăl său, susţin ei, se numea Heraclas şi mama Astarth sau Astoriane (*ibid.*, 2, p. 325). Erudiţii trebuie să fi împrumutat informaţiile din tradiţiile iudaică. Ereziologul nu ne spune dacă aceştia făceau parte din sectă.[12]

Epifaniu va da în detaliu obiceiurile melchisedechiene, şi tot ceea ce va spune el va fi comentat de către unii, cum ar fi Ioan Hrisostomul (*Hom. de Melchis.*, 3, *P.G.*, t. LVI, col. 260); Teodoret (*Haeret. fab. comp.*, II, 6, *P. G.*, t. LXXXIII, col 392 D); sfântul Augustin (*De haeres.*, 34, *P. L.*, t. LIII, col. 598); sfântul Isidor din Sevilla (*De haeres.*, 17, *P. L.*, t. LXXXII, col. 299) sau Honorius d' Autun (*Haeres.*, 52, t. CLXXII, col. 237), şi lista nu se închide cu Honorius d' Autun! Să revenim la opiniile atribuite melchisedechienilor de către Epifaniu:

> Hieracas învăţa că Melchisedec este Duhul Sfânt (*ibid.*, 5, p. 330); samaritenii pretind că nu ar fi altul decât Sem, fiul lui Noe (*ibid.*, 6, p.331); iudeii susţineau că era un om drept şi bun, căruia Cărţile sfinte nu-i dădeau genealogia, pentru că era fiul unei desfrânate (*ibid.*, 7, p. 333); unii, în Biserica catolică, gândesc că Melchisedec era în realitate Fiul Domnului, care i-a apărut lui Avraam sub formă omenească (*ibid.*,

7, 3, pp. 333-334); alții, din spusele lui Epifaniu, cred că el nu este altul decât Tatăl Domnului Nostru Iisus Hristos (*ibid.*, 9, 11, p. 336).

Erezia mai sus amintită asigură că este potrivit să prezinte ofrandele în numele lui Melchisedec, „inițiatorul" pe lângă Dumnezeu, prinț al Dreptății și „de aceea așezat în cer chiar de Dumnezeu, fiind spiritual și plămădit pentru sacerdoțiul Domnului".

Se ridică un semn de întrebare în legătură cu soliditatea amalgamului de elemente diverse și confuze folosit de către ereziolog sub numele de „melchisedechieni".

Totuşi este sigur că personajul fără de naştere îl inspirase pe Teodot bancherul, discipolul lui Teodor tăbăcarul, şi care a trăit la începutul secolului al III-lea. Suntem informați despre aceasta de sfântul Hipolit, *Philosoph.*, VII, 36 (edit. Wendland, Leipzig, 1916, p. 222):

> Făcându-se diferite cercetări printre ei, unul care se numea tot Teodot şi era bancher, vine şi spune că Melchisedec era o putere foarte mare, şi că era mai mare decât Hristos. Ei spun că Hristos este după chipul său; şi ei înşişi, ca şi teodotienii menționați, pretind că Iisus este un om, şi, în aceeaşi fel, Hristos a coborât în el.

Dictionnaire de théologie catholique precizează că Hipolit, înainte de a fi redactat *Philosophoumena,* vorbise deja de Teodot în *Syntagma,* de unde provin notele lui Pseudo-Tertulian şi începutul notei sfântului Epifaniu:

> Pseudo-Tertulian ne face să cunoaştem argumentele scripturare ale lui Teodot, pe care le reproduce şi sfântul Epifaniu; de ştiut Ps., CIX, 4 şi Evr., VII 1-6.

Aflăm astfel că Melchisedec era, după părerea „bancherului", marea putere a lui Dumnezeu şi el mijlocea pentru îngerii şi virtuțile cereşti, aşa cum Iisus mijlocea pentru oameni.

Nu pare ca şcoala teodotiană să fi supravieţuit mult timp fondatorilor săi. Tratatul *Contre Artemon*, citat de Eusebiu (*H. E.*, V, 28, edit. Schwattz, Leipzig, 1903, p. 500 sq.) semnalează diviziunile sectei şi convertirea episcopului său

Natalis, dar Novaţian, în *De Trinitate*, nu face nici o aluzie la Teodot şi reveriile sale referitoare la Melchisedec.[13]

Către începutul secolului al IV-lea găsim creştini convinşi de asimilarea Duhului Sfânt cu Melchisedec; aşa este Hieracas,

> pe care ni-l face cunoscut nota sfântului Epifaniu (*Haeres.*, LV, 5), şi la care revine îndelung episcopul din Salamina (*Haeres.*, LXVII). Pentru a-şi susţine opinia, Hieracas se sprijină în principal pe Evr., VII, 3: din moment ce Melchisedec este asemănat Fiului lui Dumnezeu, el nu poate fi confundat cu acesta; trebuie deci să credem că el este Duhul Sfânt (*Haeres.*, LXVII, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 76). Se mai face apel şi la *Înălţarea lui Isaia* şi la alte apocrife. Nu cunoaştem nici un discipol al lui Hieracas, şi nu pare că opiniile sale ciudate să fi dat naştere unei secte. Sfântul Epifaniu însuşi nu o pretinde atunci când îl numără pe Hieracas printre melchisedechieni.[14]

Dimpotrivă, teza este adoptată de un anumit număr de exegeţi romani din epocă, precum Pseudo-Augustin. Acesta o dezvoltă în cursul celei de-a 109-a dintre *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (edit. Souter, Viena şi Leipzig, 1908, pp. 257-268):

> Câţiva ani mai târziu, când a fost cunoscută de sfântul Ieronim, această teză a constituit obiectul unei viguroase respingeri (*Epist.*, LXXIII, *Ad Evangelum*, edit. Hilberg, t. II, pp. 14-22). Ea a fost respinsă şi de autorul necunoscut al unei predici păstrată sub numele lui Origen, şi care poate proveni dintr-o mănăstire palestiniană de la sfârşitul secolului al IV-lea (edit. Baehrens, *Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Homilien des Origenes*, Leipzig, 1916, pp. 243-252).[15]

Teza câştigă teren şi în alte ţinuturi, printre care Egiptul, la începutul secolului al V-lea.[16] Apoi, în jur de 420, noţiunea de Melchisedec „fiu al lui Dumnezeu” se răspândeşte în Galatia, în regiunea cetăţii Ancyra, unde este combătută de Marc ermitul (Cf. *De Melchisedech*, *P.G.*, t. LXV). Acum este vorba de eretici excluşi oficial de către episcopat, şi *Dicti-*

on naire de théologie catholique estimează că nu este imposibil să concluzionezi o legătură între aceşti sectanţi şi cei catalogaţi de Epifaniu sub numele de „melchisedechieni" (*cf. Haeres.*, LV, 7, edit. Holl., t. II, p. 333; *cf.* J. Kunze, *Marcus Eremita, Ein Ze ze fur das altkirchliche Taufbekenntnis,* Leipzig, 1895, pp. 82, 83).

Să mai menţionăm şi erezia din Frigia, în sec. al VI-lea, referitoare tot la Melchisedec şi comentată de Timoteu din Constantinopol în *De recep. haeret.*, (*P.G.*, LXXXVI, col. 33). Citim, pentru a încheia, ceea ce informează nota finală a canonicului G. Bardy, autorul articolului despre „melchisedechieni" din *Dictionnaire de théologie catholique*. Reluăm în prealabil referinţele bibliografice date de G. Bardy în finalul contribuţiei sale la chestiunea sectelor „melchisedechiene", acestea putând servi cercetătorilor:

> L. Borgesius, *Historia critica Melchisedech,* Berna, 706; Dom Calmet „Dissertation sur Melchisédech, în *Commentaire littéral de tous les livres de l' A. et du N.T.*, Paris, 1726, t. VIII, pp. 636-642; M. Friedlander „La secte de Melchisédech et l' Epitre aux Hébreux", în *Revue des Etudes juives,* 1882, i. V, pp. 1-26, 188-198; 1883, t. Vi, 187-199; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. I, a 4 a edit., Leipzig, 1909, pp. 713, 745; J. Tixeront, *La théologie anténicéenne,* ed. a 9-a., pp. 351-352; G. Brady „Melchisédech dans la tradition patristique", în *Revue biblique,* 1926, pp. 496-509; 1927, pp. 25-45.

Canonicul G. Brady reia într-adevăr pasajul lui Timoteu din Constantinopol la care am făcut aluzie anterior în indexul *Patrologiei greceşti*:

> Există melchisedechieni, cei care în prezent se numesc athingani. Ei îl slăvesc pe Melchisedec, de la care îşi trag numele. Locuiesc în Frigia; nu sunt nici evrei, nici păgâni; căci par că păstrează sabatul, dar nu-şi fac circumcizia. Nu permit nimănui să-i atingă...

Şi adaugă:

> ...câteva informaţii complementare despre aceşti eretici sunt date de un text anonim, *De Melchisedeciani et Theodotianis et Attinganii,* conţinut în mss. *Paris. Graec. 364,* fol. 43, şi *Coislin. 39,* fol. 270, din Biblioteca Naţională din Paris. Du-

pă acest text (...), ereticii în discuție pretind că Melchisedec este o mare putere, superioară lui Hristos, unii dintre ei identificându-l chiar cu Dumnezeu Tatăl. Toți practică sabatul, divinația și magia și invocă demonii. Nu avem din păcate nici o informație istorică pentru a ne permite să urmărim vicisitudinile sectei.[17]

NOTE

1. *Oeuvres complétes du Pseodo-Denys l' Aéropagite*, traducere, prefață și note de Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, 1943, cap. IX (260 C) - (261 B).
2. *De sacramentis*, IV, 8-11.
3. *Ibid.*, 11-14.
4. *Ibid.*
5. *De Mysteriis*, 43-45.
6. *Ibid.*, 45-49.
7. N. 25 *bis*.
8. *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, 1-a pare, articolul lui H. Lesetre, pp. 941-942.
9. Despre semnificația „hiphil"-ului în ebraică, vezi nota 3, cap. V.
10. *Ibid.*, t. Iv, 1-a parte, p. 942.
11. *Cf.* după *Dictionnaire de la Bible:* L. Borger, *Historia critica Melchisedeci*, n. 8, Berna, 1706; Henderson, *Melchisedec*, Londra, 1809; G. Rosh, *Die Begegnung Abraham mit Melchisedec*, în revista *Theologische Studien und Kritiken*, 1885, pp.321-366; Fritz Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, n. 8, Berlin, 1885, p.162. Se regăsește în operele sfântului Atanasie, t. XXVII, col.525-530, o viață fabuloasă a lui Melchisedec (*Historia de Melchisedec*).
12. *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 17, p. 514.
13. *Ibid.*, p. 514 sq.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Cf.* Ciril din Alexandria, *Glaphyra in Genes.*, II, *P. G.*, t. LXIX, col. 84 sq; alții, printre cei puțini, spuneau că el era Fiul lui Dumnezeu, *Apophtegm. Patr.*, *De abbate Daniele*, 8, *P. G.*, t. LXV, col. 160. Sfântul Ciril îi combate și pe unii și pe alții.
17. Dictionnaire de théologie catholique (despre „melchisedechieni").

XV

MELCHISEDEC LA TEOZOFII CREŞTINI

De la kabaliştii creştini la teozofi...

Am putea evoca aici rolul deţinut de Melchisedec în reflecţiile savante ale kabaliştilor creştini din Renaştere, căci, în lipsa unei marje de câteva secole, ar reprezenta o introducere în capitolul rezervat teozofilor creştini. Vom sprijini mai curând consultarea lucrărilor ce conţin aceste reflecţii în mod special şi constituie opera unor specialişti eminenţi şi serioşi.[1] Vor fi deci examinate studiile publicate de François Secret, pentru a extrage eventual ceea ce are legătură cu regele din Salem sau noţiunea de tradiţie abrahamică comună iudaismului şi creştinismului. Nu ne vom lipsi nici de consultarea lucrărilor, tezelor, monografiilor sau conferinţelor lui Antoine Faivre, profesor la Universitatea din Bordeaux dar şi succesor al lui François Secret, ca director de studii de istorie a esoterismului creştin la École pratiques des Hautes Études (secţiunea V, Ştiinţele religiilor), la Sorbona, pentru a afla aici referinţe de interes pentru cercetarea noastră.

Totuşi, nu vom trece sub tăcere locul ocupat de personajul nostru într-o lucrare de la mijlocul sec. al XIV-lea cunoscută de toţi kabaliştii Renaşterii. Este vorba despre *Armonia Lumii, împărţită în trei cânturi*, lucrare dedicată în 1527 papei Clement VII.[2] Lucrarea este datorată condeiului unui călugăr franciscan, preot şi kabalist: François Georges, zis Georges de Venise, care consacră celui numit de el „Melchisedec mai mare decât Avraam" - se vede aceeaşi temă paulină ce-l inspiră pe veneţian - paginile 288, 412, 413 şi 509 ale voluminoasei sale cărţi. Am avut favoarea să consultăm lucrarea amintită după retipărirea actuală[3], la Frédérik Tristan, scriitor contemporan, prin „spirit", cu această epocă „kabalizantă". În fapt, Georges de Venise reia anumite ches-

tiuni enumerate de noi în studiu, sau mai curând le răspunde în avans în sensul tradițional al exegezei creştine evocate anterior; nici noi nu vom întârzia deci să o facem.

Se cuvine apoi să facem o evidențiere specială câtorva personaje exemplare ale teozofiei creştine jalonată de Boehme, Martinez de Pasqually, Louis Claude de Saint-Martin, Joseph de Maistre, Eckartshausen[4], dar începând cu ultimul care, printr-o inversare cronologică dar nu ilogică, va deschide seria personajelor cercetate.

O definiție a lui Eckartshausen

Câteodată, semnificația lui Melchisedec este interpretată de misticii creştini într-un mod foarte special.

Astfel, în *La Nuéte sur le sanctuaire*, Eckartshausen[5] vede în el pe „Îndrumătorul în adevărata substanță a vieții şi în separarea substanței vieții de veşmântul perisabil ce o înconjoară".

Această definiția fusese relevată la timpul său de Frédérik Tristan într-un studiu consacrat *Allégories et symboles dans l' Horus deliciarum de Herrade de Landsberg*; după glosa clasică, comentatorul adăuga că Melchisedec,

> figură foarte enigmatică a Bibliei, era în acelaşi timp pontif şi rege, titluri atribuite în mod obişnuit lui Iisus. Numele său este citat în canonul Liturghiei. Este reprezentat la Amiens, Chartres şi Reims. El este „fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieții, ci, asemănat Fiului lui Dumnezeu". El „rămâne preot pururea" (*Evrei*, VII, 1-3). Îl binecuvântează pe Avraam şi cele trei religii monoteiste a căror rădăcină acesta este.[6]

Nimic cert care să nu fie cunoscut de noi până acum în acest racursiu lapidar; dar, trei idei sunt puse în evidență cu o rară preştiință a esențialului:

- *Rege, preot şi pontif*, prin asimilare cu Hristos;
- *Viața* fără început şi fără sfârşit, deci „perpetuă", ceea ce nu înseamnă „veşnică";
- *Rădăcină* pentru trei monoteisme.

Prin această „rădăcină" la care face aluzie autorul nostru, trebuie să coborâm - sau să ne înălţăm, căci arborele spiritual are în mod simbolic coroana pe pământ şi rădăcinile în cer! - la Tradiţia primordială de unde decurg toate tradiţiile sau doctrinele tradiţionale ale Orientului şi Occidentului. Din moment ce parcurgem scrierile creştine despre Melchisedec, nu ar trebui să cităm aici din gândirea Simonei Weil - iudaică desigur dar atât de puţin... sau de o manieră atât de rătăcită încât finalmente era antisemită -, Simone Weil care scria lui P. Couturier:

> Pasajele din Scriptură (Geneza, Psalmii, sfântul Pavel) referitoare la Melchisedec probează că încă din zorii Israelului existau în afara Israelului o slujire a lui Dumnezeu, o cunoaştere a lui Dumnezeu, situate pe acelaşi plan cu creştinismul şi infinit superioare a tot ceea ce posedase Israelul.
> Nimic nu interzice supoziţia unei legături între Melchisedec şi misterele antice. Există afinităţi între pâine şi Demeter, vin şi Dionysos...
> Pasajul sfântului Pavel despre Melchisedec, apropiat de cuvântul lui Hristos: „Avraam a văzut ziua mea", ar putea chiar indica faptul că Melchisedec era deja o întrupare a lui Hristos.[7]

Este adevărat că Hristos este *„Fiul celui Prea Înalt"* prin numele său angelic de Emanuel din Bunavestire. . . şi că Melchisedec este *„Preot al celui Prea Înalt"*, însă Ioan Hyrcan a văzut şi el titlul de *Preot al celui Prea Înalt* atribuit de către Josephus în *Antichităţi iudaice*[8]. Nu este deci uşor de stabilit originalitatea, noutatea sau primordialitatea Martorului.

Iacob Boehme

Vom merge acum la Boehme, cizmarul mistic despre care spuneam că fusese iniţiat într-un mod particular şi „extraorganic" şi care va prezida, de fapt, împreună cu romanticii germani, întregul curent teozofic (fie că acesta a fost „cristic", masonic sau masono-creştin): cel al lui L. Cl. de Saint Martin, al adepţilor martinismului şi al unei anumite

facțiuni din francmasonerie numită „revizuită", în special în lumea rusă din secolele XVIII și XIX, etc.

Iată deci ce învață Boehme în legătură cu Melchisedec în *Mysterium Magnum*:

> Și aici, cu totul curios, duhul care este în Moise vorbește și spune că Avraam s-a întors de la luptă și regele Sodomei i-a ieșit atunci în întâmpinare; și că *Melchisedec*, regele Salemului, îi aduce pâine și vin și acest Melchisedec era preot al Dumnezeului cel Prea Înalt, ziditorul cerului și pământului, și l-a binecuvântat pe Avraam și Avraam i-a dat lui zeciuială; și totuși, într-adevăr, nu se găsește aproape nimic în Scriptură care să nu vorbească alegoric de Hristos: căci, într-un alt pasaj, Duhul spune despre *Hristos* că este un mare preot după rânduiala lui Melchisedec.

Pentru Boehme, preotul Celui Prea Înalt este o reprezentare a lui Hristos:

> Astfel, cu o mare taină, Duhul lui Dumnezeu reprezintă figura lui Hristos lângă Avraam și îl numește preot al Dumnezeului cel Prea Înalt, un preot al salvării și al ungerii după cum vrea să spună în limbaj senzorial numele său; adică Hristos l-a binecuvântat pe Avraam și i-a dat pâinea și vinul, deci sângele și trupul său și el este preot în fața lui Dumnezeu, el i-a împăcat cu Cel Veșnic pe Avraam și copiii săi.
>
> Într-adevăr Avraam purtase sabia mâniei lui Dumnezeu împotriva păgânilor. Or, Melchisedec venea acum să-l binecuvânteze din nou pe Avraam (pentru ca sabia Tulburării să nu pună stăpânire pe el). Și el îi aduce pâinea și vinul, adică viața cerească pe care voia să o introducă în sămânța lui Avraam și să o transforme în carne și sânge și astfel să potolească mânia Tatălui său față de Legământ; toate acestea reprezentând o prefigurare.

Misticul german ne dă astfel definiția preotului exemplificat în Hristos:

> Căci acest preot, în comparație cu Avraam, trebuie de fapt interpretat potrivit Duhului: într-adevăr, deși Avraam poate să fi văzut în realitate și exterior un preot asemănător,

> sub alegoria lui Hristos, Moise spune totuşi că el era un preot al lui Dumnezeu şi că îi spusese lui Avraam: „Binecuvântat să fii, Avraame, în ochii celui Prea Înalt, ziditorul cerului şi pământului, cel care a dat în mâinile tale pe duşmanii tăi". Nu trebuie să înţelegem aici pe nimeni altcineva în afară de Hristos, care apare deseori sub o anumită înfăţişare lui Avraam şi îl binecuvântează de fiecare dată căci Duhul care este Moise îl numeşte de asemenea un rege al Salemului, adică nimic altceva decât regele salvării.

Alchimistul „aparenţei" luminoase ia acum urma credinciosului din Biserica reformată:

> Şi Scriptura spune că Avraam i-a dat lui zeciuială. Poate să fi avut desigur la el o poruncă sacerdotală după care trebuia să dea zeciuială, adică a zecea proprietate din proprietăţile omeneşti, cea a limbii de foc a sufletului; şi preotul pune aici pâinea şi vinul său, binecuvântarea sa, adică focul dragostei astfel încât Avraam primeşte prin pâine şi vin din nou în „aparenţa" de foc a sufletului „aparenţa" luminii şi redevine în întregime imaginea lui Dumnezeu, care fusese separată în Adam şi în femeie; astfel Hristos, în „aparenţa" femeii, îi înapoiază fiinţa luminii, încât însuşirea masculină şi însuşirea feminină redevin Una. Este ceea ce arată Duhul care e în Moise sub simbolul regelui din Salem.

Şi încheie cu o viziune spirituală a lui Avraam:

> Într-adevăr Ezdra, atunci când dicta scribilor Biblia, pierdut în cunoaşterea de Dumnezeu, vede cu certitudine aşa şi pentru că Duhul Sfânt l-a făcut să redacteze astfel; se vede cu precizie cum Ezdra, în viziunea Duhului, a descris istoriile lui Avraam căci întreaga istorie a lui Avraam este o prefigurare a persoanei lui Hristos iar el este un simbol al lui Hristos.
>
> Avraam l-a văzut în spirit pe acest preot din Salem; atunci când Avraam aducea sacrificii, acest preot se abţinea de la sacrificii şi aducea ofrandă lui Dumnezeu căci trebuia să împace lumea cu o singură victimă; de aceea el era preot al lui Dumnezeu.

Un alt pasaj pare să anunţe „omul de dorinţă" al lui L. Cl. de Saint-Martin:

El introduce voinţa de sacrificiu a lui Avraam, adică rugăciunea *şi dorinţa sa*[9], în credinţa şi fiinţa sfântă a lui Dumnezeu; în această fiinţă, în înţelepciunea divină, au fost prezentate sufletului lui Avram pâinea şi vinul cereşti astfel încât el să poată mânca la masa Domului, până când acest preot să devină Avraam, adică manifestându-se în Avraam cu corporalitatea celestă, cu hrana sufletului, într-o adevărată pâine şi un adevărat vin[10].

Martinez de Pasqually

La Martinez de Pasqually, personajul bizar ce va institui în secolul al XVIII-lea un fel de masonerie teozofică creştină sau kabalistico-creştină, Melchisedec este citat în trecere, în *Traité de la Réintégration*, în legătură cu înţelepţii care descind din Noe şi sub următoarea formă[11]:

TRAITÉ DE LA RÉINTÉGRATION DES ÊTRES CRÉÉS ediţia din 1899	TRAITÉ DE LA RÉINTÉGRATION DES ÊTRES CRÉÉS versiunea originală
...Ei îi reprezentau de asemenea pe drepţii trecutului şi ai viitorului, precum Enoh pe care Scriptura îl cinsteşte atât, Melchisedec, Ilie şi Hristos, dintre care doi au fost ridicaţi din centrul pământului de către focul spiritual, şi ceilalţi doi au fost în propriul lor corp de slavă spirituală divină, aşa cum o vădeşte Hristos în mod clar prin învierea sa ca om divin.	...Ei reprezentau de asemenea tipul trecutului şi al viitorului, precum Enoh pe care Scriptura îl cinsteşte atât, Melchisedec, Ilie şi Hristos, dintre care doi au fost ridicaţi din centrul pământului de către focul spiritual, şi ceilalţi au fost în propriul lor corp de slavă spirituală divină, aşa cum o dovedeşte Hristos în mod clar prin învierea sa ca om divin.

Ceea ce se poate reţine din aceste citate este *asimilarea pur şi simplu a lui Melchisedec cu Hristos*. Într-o „instrucţiune" inserată pe firul *„expozeurilor Aleşilor coheni (preoţi)"*, aluzia la

ersonajul care ne preocupă este întotdeauna la fel de scurtă figurează în „instrucţiunea de luni 17 ianuarie 1774". Dăm ıai jos paragraful, prin care debutează de fapt această „in- rucţiune", şi în ordinea manuscrisului din Lyon, cu nu- ıerotarea părţilor documentului, aşa cum a fost stabilită de ntoine Faivre pentru a-i servi de referinţă în comentarii:

A 4-a instrucţiune de luni 17 ianuarie 1774.

(17) Toate făpturile care provin de la Creator sunt temple; trebuie să distingem diferitele feluri de Temple. Templul material; cel mai mic atom din materie este unul de vreme ce are vehiculul său ce-l animă. Templul spiritual al fiinţelor ce acţionează şi dirijează Creaţia temporală fără a fi subjugate de timp, aşa cum era Adam în prima sa condiţie. Temple spirituale temporale, înălţate în mod vizibil deasupra acestei suprafeţe de-a lungul vremurilor, ridicate pentru împăcare. Principalele şapte sunt: al lui Adam, al lui Enoh, al lui Melchisedec, al lui Moise, al lui Solomon, al lui Zorobabel şi al lui Hristos, modele de eliberare şi împăcare. Alţii, ca Noe, Avraam etc. sunt modele diferite. Corpul omului este o lojă sau un templu ce reprezintă o repetare a templului general, particular şi universal. Masoneria constă în ridicarea edificiilor pe propria lor bază; noi suntem deci masoni spirituali.

În concizia sa instrucţiunea nu este lipsită de interes. Ea cor irmă viziunea templo-centristă şi prin urmare „con-templa ivă", în sensul etimologic al cuvântului, a lui Martinez, gre ıoblezul de origine marană (faptul ar fi fost contestat) şi car va da naştere curentului spiritual masonic din secolul al X IX-lea.

Desigur instrucţiunea se menţine laconică în ceea ce priveş specificul „melchisedechian". Este adevărat că dintr-un anu nit punct de vedere - contrar scrierilor descendenţilor săi piirituali, Willermoz în ritualuri sau L. Cl. de Saint Martin rin operă - „gestul iudeo-creştin" al lui Martinez banalize ză în povestea sa tipologia cristică, deci „melchisedechia ıă". Există o dovadă în *Traité de la Réintégration*[12] atunci când este vorba de Melchisedec, dar într-un mod accesoriu:

> Dar nu numai prin ascensiunea lui Enoh, al cărui model am început să-l explic, găsim probe ale prezenței lui Hristos printre copiii lui Dumnezeu. Abel, care constituise modelul „minorilor" hărăziți manifestării slavei divine, reprezenta și modelul adevărat pentru Mesia. Recunoaștem adevărul prin acțiunile tuturor aleșilor „minori" care și-au exercitat puterile și virtuțile spirituale printre oamenii secolelor trecute. Acești „minori" aleși după *Abel* și *Enoh* sunt *Noe, Melchisedec, Iosif, Moise, David, Solomon, Zorobabel* și *Mesia.* Toți subiecți hărăziți manifestării slavei divine ce formează numărul zecimal complet spiritual divin, astfel că l-aș explica ca o consecință atunci când voi vorbi despre modele și epoci apărute în colectivitatea generală și particulară, chiar și în cea a „minorilor" menționați mai înainte.

În versiunea originală, textul este diferit prin câteva nuanțe, dar sensul este același:

> Abel a fost primul tip din posteritatea lui Seth, și el este nu numai tipul viitor pentru ceilalți „minori" hărăziți de Cel Veșnic pentru manifestarea dreptății și slavei sale, dar și pentru Hristos, așa cum o pot dovedi în mod fizic prin numele amintiților „minori" reprezentanți ai Celui Veșnic, care și-au folosit virtuțile și puterile pentru această misiune printre oamenii trecutului, și care acționează încă printre cei din prezent. Voi reveni apoi la acțiunile lui *Enoh*, la posteritatea lui *Seth*, la cea a lui *Noe, Melchisedec, Iosif, Moise, David, Solomon, Zorobabel* și a lui *Mesia.* Acești subiecți, de la *Abel* și *Enoh* până la *Mesia,* formează numărul zecimal complet spiritual divin, de la care provine orice lucru creat, atât material cât și spiritual. O voi arăta în explicarea modelelor și epocilor apărute în colectivitatea generală și particulară, chiar și în cea a „minorilor"...

Louis-Claude de Saint-Martin

La început discipol al lui Martinez și făcând parte din aceeași mișcare gnostico-creștină, Louis-Claude de Saint-Martin face în mod clar aluzie la existența unei Tradiții primordiale, în special în cap. X din *Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l' Homme et l' Univers,* legat de „sublima

origine a omului" şi povestirile „istorice, alegorice şi fabuloase" cuprinse în tradiţiile popoarelor lumii. El scrie:

> Despre vechimea timpurilor când manifestările *virtuţilor* superioare au început să lucreze printre oameni, tradiţiile majorităţii popoarelor arhaice continuă să ne ofere indicii dintre cele mai sigure. Originea acestor popoare este aproape întotdeauna acoperită de un văl minunat şi sacru. Ele sunt aproape toate protejate şi chiar descind dintr-o Divinitate ce le-a prezidat naşterea, le-a stabilit rostul şi le susţine printr-o putere invizibilă.

Sau, relativ la „emblemele muncilor agricole" şi la „semnele vremurilor" sau „mitologia" în forma tipologică a constelaţiilor cereşti şi „influenţele acestora asupra corpurilor pământeşti relativ la vegetaţie", el continuă astfel:

> Acestea trebuie să fie suficiente pentru a deschide ochii acelora care, neobservând decât un obiect izolat în tradiţiile fabuloase, cred că întreaga mitologie a anticilor îşi datorează originea doar Agriculturii şi Astronomiei. Eroarea vine din faptul că, ulterior, au fost confundate unele simboluri ale celor două ştiinţe cu tradiţiile simbolice primitive. De atunci, oamenii s-au îndepărtat şi mai mult de adevărurile simple şi importante ce fac obiectul acestor tradiţii[13]...

Robert Amadou ne-a semnalat alte referinţe la Tradiţia primară la Saint-Martin, în special în *De l' Esprit des choses*[14]. Ne-a încredinţat o anecdotă relativă la explicaţia dată de marchiza de La Croix „cuaternarului" lui Saint-Martin - moştenire a învăţăturii lui Martinez de Pasqually - figurând acolo „numărul esenţei divine" căreia omul îi era imaginea. Ea vedea în cuaternar: Tatăl născând pe Fiul, Fiul născând pe Duhul Sfânt, Duhul Sfânt născând pe... Melchisedec! Afirmaţia făcută poate fi ecoul vechilor doctrine gnostice...

Totuşi, pentru a reveni la *Tableau naturel*, se pare că Filozoful Necunoscut ar fi admis, ca şi Martinez şi Joseph de Maistre, existenţa unei Tradiţii primordiale, chiar dacă el nu asociază noţiunea cu funcţiunea lui Melchisedec. Un pasaj din cap. XXII din *Tableau* este semnificativ în această privinţă; citim:

În sfârşit aici se fac primele aplicaţii ale adevăratului sens al cuvântului *a iniţia* care, în etimologia latină, vrea să spună *alăturare, unire cu principiul*; cuvântul *initium* semnificând deopotrivă *principiu* şi *început*. Şi de aici nimic mai conform cu toate adevărurile expuse anterior, ca folosirea iniţierilor la toate popoarele, nimic mai analog cu situaţia şi speranţa omului *că sursa de unde descind aceste iniţieri şi obiectul căruia îi sunt datorate se fac cunoscute peste tot; este anularea distanţei dintre lumină şi om, sau de apropiere de Principiul său, restabilindu-l în aceeaşi strălucire în care se afla la început*[15].

Joseph de Maistre

Alt descendent din acelaşi grup teozofico-masonic, Joseph de Maistre se va face ecoul existenţei unei Tradiţii primordiale, dar mai în acord cu învăţătura Părinţilor Bisericii decât prin aliniere intelectuală cu construcţiile martineziene absconse. Citând un pasaj celebru din sfântul Augustin, el face următoarele remarci:

> Realitatea numită de noi acum religie creştină, exista deja la antici şi nu a lipsit niciodată de la apariţia speciei umane până la întruparea lui Hristos, moment de la care adevărata religie, care exista deja, a început să fie numită religia creştină (I *Retrac.*, 12-3).
>
> Şi:
>
> Încă de la început Adam şi Eva erau prezenţi în orice neam omenesc şi nu doar la iudei; şi tot ceea ce era prefigurat de Hristos în Adam aparţinea tuturor popoarelor, a căror mântuire este în Hristos (*P. L.*, 43, 176).

La sfântul Augustin există deci echivalenţa dintre Tradiţia primordială şi starea paradisiacă, şi corolarul religios de *religare* între Dumnezeu şi creaţie.

Această idee va reînflori sub pana lui Joseph de Maistre atunci când *Eques a Floribus* scrie în a sa *Mémoire au duc de Brunswick*, în 1782:

> Să dovedim că noi nu suntem oameni noi. Dar să facem o genealogie clară şi demnă de noi. Să ne alăturăm Evangheliei şi să lăsăm nebuniile de la Memfis. Să urcăm spre primele secole ale Legii Sfinte. Să căutăm antichitatea ecleziastică. Să-i întrebăm pe Părinţi. Să reunim, să confruntăm pasajele. Să dovedim că suntem creştini. Să mergem chiar mai departe: adevărata religie are mai mult de optsprezece secole. *Ea s-a născut în ziua în care s-au născut zilele.*
>
> Să urcăm până la originea lucrurilor şi să arătăm printr-o filiaţie incontestabilă că sistemul nostru adaugă „depozitului" primar noile daruri ale Marelui Reparator...
>
> Trebuie deci să interogăm această venerabilă antichitate şi să o întrebăm cum înţelegea ea alegoriile sacre.

De aceea contele de Maistre dăduse o sarcină specială celei de a treia clase de masoni, în afară de studii erudite, contemplaţii metafizice etc. - să asculte de ceea ce leagă Tradiţia divină de originile „iniţiaţilor" din timpul său: Sfântul Duh. „Iar alţii - şi slavă lui Dumnezeu că din aceştia sunt destui - ne spun că ei au învăţat de la acest duh care suflă unde vrea el, cum vrea el şi când vrea el."

El, catolicul tradiţionalist prin excelenţă, admitea că: *„Totul este taină în cele două Testamente şi aleşii uneia sau alteia dintre legi nu erau decât adevăraţi iniţiaţi".*[16] Tot astfel, el credea nu în „barbaria primitivă a speciei umane", cum remarca Emile Dermenghem, ci, în mod invers, într-o „vârstă de aur" ce reprezintă o amintire inalterabilă, o ştiinţă intuitivă şi sacră a originilor „superioară (ştiinţei) noastre deoarece începea din înalt"[17] şi care a degenerat, s-a corupt pentru a dispărea în potopuri şi cataclisme. Dacă el notează că „poporul iudeu este un neam de iniţiaţi şi poporul ales prin excelenţă, a cărui cunoaştere a fost preluată de primii creştini", nu afirmă şi că tot ceea ce a subzistat din misterele arhaice vehiculate de tradiţiile anterioare Bibliei, şi întreaga iniţiere antică, chiar prin aceasta, se şterge în faţa „adevăratei kabale iudeo-creştine"?

În mintea sa, libertatea adusă de *Hristos este în fond o remanifestare a Tradiţiei primordiale, cu a sa indistincţie confesională, rasială, şi cu a sa dezvăluire a tuturor secretelor.*

În mod curios aceasta ar fi poate lecţia cea mai puţin înţeleasă a masoneriei scoţiene rectificate, descinzând totuşi din Martinez, de Maistre şi Willermoz. O anumită idolatrie a discursurilor exegetice, pronunţate la sfârşitul secolului al XIX-lea şi devenite „cuvânt al Evangheliei" sau substituite acesteia în venerare şi „inalterabilitate", va putea închide înţelegerea interpretării spirituale dinamice a Bisericii; o interpretare nu mai puţin „îngheţată" a comentariilor din sec. al XIX-lea, frântă apoi de suflul viu al Duhului sfânt. Dar este o altă istorie, şi, pentru a o înţelege, este necesară o viaţă eclezială, sacramentală, plină şi fecundă, o bogăţie a inimii şi intelectului care duce ea singură la „rumegarea" Scripturii eterne.

Totuşi, între Evul Mediu şi epoca modernă, esoterismul nu încetează să se refere la cele două noţiuni: Melchisedec şi Tradiţia primordială. Tot ideea Tradiţiei primordiale este cea care-i inspiră lui Nicolaus Cusanus reflecţiile inserate în *De pace fidei*. „Există deci o singură religie şi un singur cult pentru toate fiinţele înzestrate cu înţelegere", şi ne putem întreba dacă formula lui Guénon „Unitatea nu este uniformitate" nu este subiacentă tuturor expresiilor religioase ce fac să decurgă diversitatea tradiţională dintr-o Unitate primară sau care scot în evidenţă, după exemplul lui Marsilio Ficino, o „podoabă a universului" în diversitatea religiilor.

Ideea „melchisedechiană" a unei tradiţii prototip şi „fără spiţă de neam" a pătruns în tot cazul în toate cercurile de gândire esoterică în cursul epocilor, şi poate că unii vor vedea aici o supravieţuire a temei gnostice.[18]

Chiar scriitorul mason Paul Naudon, cunoscut pentru critica afirmaţiilor guénoniene şi distanţarea de Guénon, nu ezită să reia la rândul său o temă considerată strict „guénoniană", mai ales datorită terminologiei utilizată de autorul lucrării *La Tradition et la Connaisance primordiale dans la spiritualité de l' Occident*.[19]

De fapt, recurenţa tematică a împrumutului din Guénon se verifică uşor când scriitorul mason, la pagina 179 a lucrării sale şi în legătură cu „Unul", situat dincolo de credinţa

nanifestată şi de formele exterioare ale cultelor, raportează ceastă doctrină la ceea ce înţelegea Boccacio în *Decameronul* tunci când îl făcea să afirme pe Melchisedec că între iudaism, creştinism şi islamism „nimeni nu ştie care este credinţa devărată"; vom avea de fapt ocazia să revenim asupra citaului dar observăm că apropierea în discuţie a fost pusă în videnţă în mai multe rânduri în opera lui Guénon.

Pentru moment, vom evidenţia numai pasajele următoae din lucrarea citată de Paul Naudon, pasaje ce ni se par eosebit de semnificative pentru împrumuturile făcute din ândirea lui Guénon şi pentru acordul cu concepţia unei radiţii primordiale:

PAGINA 28:

Pentru a explica şi justifica această constantă, suntem nevoiţi să admitem o cauză primă, cea care a aşezat în om atât neliniştea metafizică a Cunoaşterii cât şi posibilitatea de a găsi aici un răspuns satisfăcător. Această cauză primă, legată de Absolut şi de Adevăr, aparţine în orice logică numai ordinii divine. *Revelaţia primordială* trebuie să fie cuprinsă în afara oricărei contingenţe istorice, căci ea se situează chiar la originea omului. Cu certitudine, aici este sensul simbolic al Paradisului pământesc, unde primul om avea cunoaşterea *imediată* şi *spirituală* a lui Dumnezeu, înainte de a fi renunţat la ea din pricina raţiunii sale orgolioase. Conceptul de centru primordial se relevă în majoritatea religiilor, ca şi noţiunea de reintegrare în locul privilegiat, scăldat de razele luminii divine...

PAGINA 28 şi 29. Aici Paul Naudon pune în paralel Tradiţia şi Revelaţia:

Noţiunea de *Tradiţie* aşa după cum o analizăm noi, nu ar fi în opoziţie cu cea de *revelaţie* stabilită de religiile monoteiste şi exprimată în scrierile lor sfinte? Nu credem asta. Pe de o parte, Tradiţia, revelaţia primordială nu contrazice cu nimic revelaţiile şi tradiţiile particulare. Dimpotrivă, ea le explică şi le întăreşte transcendându-le şi legându-le într-o unitate a Divinului. Pe de altă parte, Tradiţia, în calitate de

valoare absolută, este pentru spirit, pentru inteligență și pentru credința însăși, o necesitate metafizică. Fără ea, diversele tradiții religioase, limitate la revelația proprie ce le servește de bază, s-ar închide în particularism sau s-ar exclude reciproc. Adevărul s-ar risipi. Trebuie să admiteți că nu poate fi vorba de formulări circumstanțiale și istorice, făcute pentru a fi mai bine înțelese de cei cărora li se adresează. Dar dacă Absolutul este în ele - ceea ce reprezintă semnul lor de autenticitate - el nu poate fi decât în ceea ce transcende, prin Unic și Permanent, acești factori temporali și umani.

PAGINA 177. Autorul face să intervină noțiunea de „centru", noțiune cu siguranță și „eminamente" centrală în tot esoterismul din Orient și Occident:

> Pentru om, Cunoașterea este accesul la Unitatea transcendentală. El poate ajunge aici printr-o concentrare progresivă către *punctul central infinit*, permanent și stabil, într-o depășire a formelor condiționate și a propriului înveliș corporal, și nu printr-o dispersie în multiplicitatea obiectelor compunând circumferința *indefinită* în perpetuă schimbare.

Totuși vom reveni ulterior la epoca ce a văzut apărând curentul boehmist și martinist sau martinezian. Louis-Claude de Saint-Martin este acum figura de vârf și-l cităm din nou din Paul Naudon:

> Să notăm cât de vastă și precisă este noțiunea de Dumnezeu. Ea depășește metafizica clasică moștenită de la Aristotel și care se definește ca fiind cunoașterea *Ființei*, altfel spus *ontologia*. Ființa înțeleasă de ea nu este în afara principiului manifestării. Rabelais, împreună cu *Tradiția*, merge mai departe. Pentru el Dumnezeu este chiar *Infinitul*, *Absolutul*, adică nu numai toate posibilitățile de manifestare, ci și toate posibilitățile non-manifestării, principiul care conține atât Ființa cât și Non-Ființa, pentru care „nimic nu vine, nimic nu trece, nimic nu rămâne" (*op. cit.*, p. 177).

Aici, autorul precizează sursa, fără a dori să pară dator, printr-o notă redactată astfel:

René Guénon, în *États multiples de l' Être*, a atras atenţia asupra *ideilor tradiţionale*, dar vedem că ar fi eronat să gândeşti ca el că acestea sunt absente din metafizica occidentală.

NOTE

1. *Cf, Cahier de l' Hermétisme* „Kabbalistes chrétiens", Ed. Albin Michel, 1979.
2. François Georges de Venise, *L' Harmonie du monde, divisée en trois cantique*, tradusă de Guy Le Fevre de la Boderie, MDLXVIII, editată la Paris, la Jean Macé, la muntele Saint-Hilaire, la Escu de Bretagne. Cf. „La Kabbale chrétienne en Italie, au XVI[e] siècle de Jaques Tabry, în *Cahier de l' Hermétisme*: *„Kabbalistes chrétiens"*.
3. Reeditare Tapié de Celeyran, Arma Artis, 1978, tiraj limitat la 100 ex.
4. Despre toţi aceşti teozofi şi chiar alţii din timpul lor şi din Germania romantică şi mistică, din Rusia, etc., cf. lucrarea cheie: *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, de Antoine Faivre, Klincksieck, Paris, 1969, şi de acelaşi autor, *Kirchlerger et l' illuminisme au XVIIIe siècle* (La Haye, N. Nyhoff, 1966), *L' Esotérisme au XVIII[e] siècle en France et en Allemagne* (Paris, Seghers-Laffont, 1979), *Mistiques, théosophes et illuminés au siècle des lumières* (Hildesheim, G. Olms, 1973).
5. Ed. Madaran, Paris, 1819.
6. În *Renaissance traditionnelle*, n. 28, octombrie-noiembrie 1976.
7. S. Weil, *Lettre à un religieux*.

8. XVI, 6, 2.
9. Subliniat de noi.
10. *Mysreium Magnum*, Edit. Aubier, 1955, cap. 38.
11. Martinez de Pasqually, *Le Traité de la Réintegration des Êtres créés dans leurs primitives propriétés, vertus et puissances spirituelles divines*, versiune originală, editată şi publicată în 1899, introducere şi documente inedite de Robert Amadou, Edit. Robert Dumas, 1974, col. „Esoterica".
12. *Op. cit.*, versiunea 1899, partea 110, p. 248 şi p. 249. Numele sunt subliniate de noi pentru a face să reiasă concordanţele şi divergenţele. A se vedea de asemenea Introducerea şi documentele inedite ale lui Robert Amadou care preced tratatul propriu-zis.
13. Editura Griffon d' Or, Lyon, 1946
14. T. II, p. 144 sq.
15. Subliniat de noi.
16. Melanj B (inedit). Citat de E. Dermenghem în *Joseph de Maistre mystique*, Ed. La Colombe, 1946. Subliniat de noi.
17. *Ibid.*
18. Vezi Henri-Charles Puech. *En quête de la Gnose*, I: La gnose et le temps, Gallimard, 1978. [Henri-Charles Puech, *Despre gnoză şi gnosticism*, trad. Cornelia Dumitru, Ed. Herald, Bucureşti, 2007 - n.tr.]
19. Dervy-Livres, 1973.

XVI

MELCHISEDEC LA MISTICII CREŞTINI DE LIMBĂ GERMANĂ DIN SECOLUL AL XIX LEA ŞI LA SAINT-YVES D' ALVEYDRE

Prezentarea misticilor

Am precizat, în capitolul precedent şi în mod sumar, prin „eşantioane", rolul jucat de regele din Salem şi noţiunea de Tradiţie primordială în operele teozofilor, masoni sau nu, din sec. al XVII-lea, al XVIII-lea şi al XIX-lea.

Or, mlădiţele doctrinare ale aspectelor citate anterior sunt mai diversificate decât s-ar crede. Ele constituie preocupările clericilor, precum cardinalul Cusanus, ale vizionarilor catolici, împrumutând pe alocuri şi începând cu Evul Mediu cărări diferite: descendenţă templieră la Boccacio, curente esoterice şi iudeo-creştine ca la Boehme, Martinez etc., curente mistice ale francmasoneriei speculative...

Dar pentru perioada care se întinde între Iacob Boehme şi sfârşitul sec. al XIX-lea, ni se pare important să punem în evidenţă scrierile celor doi „mistici catolici" ale căror păreri se completează atunci când este vorba de Melchisedec.

Este vorba de *Anne Catherine Emmerich* care „vedea" până în detaliu viaţa lui Hristos şi desfăşurarea Bibliei şi *Iacob Lörber*, mult mai puţin cunoscut, chiar dacă nu a fost ignorat de contemporanii noştri francezi la ora la care scriem această teză, în 1977. Lörber nu-l „vedea", el îl „înţelegea" pe Hristos.

Înainte de a trece la citatele scripturare legate de cercetarea noastră, trebuie să-i „poziţionăm" pe cei doi mistici (unul german, celălalt austriac) pentru a-i prezenta, deşi însuşi Guénon a făcut uneori aluzie la viziunile lui A. C. Emmerich, în special în comentariile sale despre „Muntele Profeţilor", sau Meru.

Anne Catherine Emmerich

Născută în Westfalia în 1774, A. C. Emmerich a fost dăruită încă de la vârstă fragedă cu „comunicări cereşti". Atrasă de viaţa de abstinenţă şi rugăciune, curând primeşte *stigmata* (prima ei suferinţă provocată de stigmate s-a petrecut la vârsta de douăzeci şi patru de ani, în capela iezuiţilor din Coesfeld situată în apropierea cătunului său de baştină Flamske) şi devine călugăriţă la mănăstirea augustinelor din Dulmen.

Aici încep cu adevărat viziunile din Vechiul şi Noul Testament. După desfiinţarea mănăstirii în 1811, ea trăieşte singură, bolnavă, până în noiembrie 1813 şi resimte în mod fizic toate suferinţele Patimii lui Hristos.

> În zilele când contempla aceste scene sângeroase, era văzută plângând şi gemând ca un copil sortit suferinţelor; tremura şi se răsucea pe pătură; faţa sa era asemănătoare cu cea a unui torturat şi deseori o sudoare de sânge i se prelingea pe umeri şi pe piept. Rănile de la mâini, picioare şi coastă scoteau sânge; trupul său era acoperit de vânătăi ca şi cum ar fi fost flagelată...

Toate faptele relatate au fost consemnate de eclezia şti. Clemens Brentano, la rândul său, a aşternut în scris toate relatările vizionarei. Ea urma să moară în 1823. Originalul german al notelor lui Clemens Brentano a fost tradus de Charles d' Ebeling.

În pasajele următoare, ne vom servi de această traducere aşa cum a fost publicată sub titlul: *Visions d' Anne Catherine Emmerich sur la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la Très Sainte Vierge, la douloureuse Passion et l' etablissement de l' Eglise par les Apotres, coordonnée en un seul tout, selon l' ordre des faits*, de R. P. Fr. Joseph Alvare Duley, al fraţilor predicatori.[1]

Iată deci extrase din aceste relatări:

- În legătură cu locul unde trăia Ioan Botezătorul:

> Înaintemergătorul sălăşluia la Ainon, într-o colibă aşezată pe rămăşiţele unei cetăţi dărâmate, care aparţinuse lui Melchisedec, şi unde creştea iarba în mijlocul ruinelor. Am văzut mai multe scene petrecându-se acolo, într-o epocă

> foarte veche; singurul lucru pe care mi-l amintesc este o viziune avută de Avraam în acelaşi loc, în urma căreia el a ridicat aici două pietre comemorative: una era ca un altar, cealaltă forma un fel de platformă pe care se îngenunchea. Viziunea sa mi-a fost arătată: era Cetatea lui Dumnezeu, Ierusalimul ceresc, de unde coborau curenţi de apă şi lumină ce se răspândeau în toate părţile. I s-a făcut cunoscut să se roage pentru apariţia Cetăţii sfinte. Viziunea a avut loc cu cinci ani înainte ca Melchisedec să-şi înalţe aici cetatea. Avea într-adevăr o mare cupolă, cu galerii şi scări, ridicată pe o fundaţie de piatră de mare rezistenţă.

Vizionara prezintă deja rolul foarte special destinat lui Melchisedec:

> Era ca o casă de oaspeţi gratuită şi minunată pe malul acestor frumoase ape, şi unde se opreau mulţi călători şi străini. Poate că Melchisedec, pe care eu l-am văzut ca un sfătuitor şi călăuză pentru neamurile şi triburile nomade de atunci, ridicase cetatea pentru a propovădui sau pentru a oferi aici ospitalitate; dar aici exista şi ceva ce avea legătură cu botezul. Locul acesta era de asemenea punctul central de unde Melchisedec se ducea, fie la (întâlnirea cu) Avraam, fie la Ierusalim, fie în altă parte: aici el reunea familii cărora le asigura noi locuri de şedere.

Ne este dată o precizare importantă despre rolul particular al artei constructorilor:

> Melchisedec mi s-a părut un om în jur de douăzeci şi cinci de ani. Mi-a apărut în mai multe epoci, dar niciodată mai vârstnic. Înfăţişarea sa avea mai puţin din înfăţişarea unui om decât cea a lui Iisus. Capul lui era permanent descoperit şi lungi şuviţe blonde îi coborau prin spatele urechilor. Când lipsea, presupuneam că se află în paradis, printre îngeri. Nu am văzut pe lângă el nici părinţi, nici preoţi. *În toate actele sale, părea că pune piatra fundamentală a unei graţii viitoare, că atrage atenţia asupra unui loc consacrat, că începe o operă de mare însemnătate.*
>
> Iacob şezuse şi el o vreme aproape de Ainon, cu oştile sale. Bazinul fântânii baptismale exista deja încă de atunci, şi l-am văzut pe Iacob reparând bazinul. Aici Ilie a împărţit

apele cu haina sa, şi apoi le-a traversat. Elizeu, care-l însoţea atunci, reînnoieşte în acest loc acelaşi miracol. Şi tot aici copiii lui Israel au trecut fluviu (t. I, a 3 a parte. *Vie publique de N. S.*, anul 1, pp. 254-255).

Vizionara confirmă aici absenţa înrudirii şi a legăturilor „sociale" ale lui Melchisedec; ea revelează un aspect din „funcţiunea" sa tradiţională: *aşezarea unei pietre fundamentale* dovedind un har viitor, *stabilirea unui loc consacrat*, punctul de început al unei opere importante. Toate aceste trăsături ar putea deci să fie cele care au dus la imaginarea sa ca reprezentant al unei „Revelaţii a Originilor" sau Tradiţia primordială. Cităm această „privire" asupra sacrificiului lui Melchisedec:

> În clipa când Domnul a luat pocalul pentru a institui sfânta Euharistie, eu am avut încă o viziune referitoare la Vechiul Testament. L-am văzut pe Avraam îngenuncheat în faţa unui altar şi, în depărtare, oameni înarmaţi care soseau cu cămile şi animale de povară. Un om maiestuos a înaintat către Avraam, şi a aşezat în faţa lui, pe altar, acelaşi pocal ţinut în mâini de Iisus. Omul avea *un fel de aripi la umeri*; ele nu existau în mod real, ci erau un semn pentru a arăta că un înger se afla în faţa ochilor mei. Era pentru prima oară când vedeam aripile unui înger. Personajul era Melchisedec. În spatele altarului lui Avraam se înălţau trei nori de fum; cel din mijloc se ridicase destul de mult; ceilalţi se aflau ceva mai jos.
> Am văzut apoi două rânduri de figuri care se terminau cu Iisus.

Vizionara situează scena, şi această „cină" mistică, pe o înălţime din valea Iosafat care, ne arată pasajul, este asimilată de vechile instrucţiuni ale francmasoneriei cu „cea mai joasă dintre văi" unde se ţine „loja sfântului Ioan" (aşa cum se ţine şi pe cel mai înalt dintre munţi). Este, din punct de vedere biblic, valea Judecăţii neamurilor:

> Sacrificiul lui Melchisedec a avut loc în valea Iosafat, pe o înălţime. Melchisedec avea deja pocalul. Avraam fusese înştiinţat de sosirea şi sacrificiul său, căci el ridicase un altar minunat, mai trainic decât toate cele pe care le-am văzut

vreodată, şi deasupra căruia era un fel de cort de frunziş. Se vedea aici şi un fel de tabernacol unde Melchisedec a aşezat pocalul. Cupele din care ei beau păreau din pietre preţioase. Avraam adusese o turmă minunată. Când acest patriarh a primit taina făgăduinţei, i-a fost descoperit că preotul Celui Prea Înalt va celebra în faţa lui sacrificiul ce urma să fie instituit de Mesia, pentru a dura până la sfârşitul veacurilor. El se afla deci într-o aşteptare respectuoasă, atunci când Melchisedec i-a vestit sosirea sa prin doi mesageri rapizi de care el se servea deseori.
Am văzut că Avraam a aşezat pe altar, aşa cum făcea întotdeauna când sacrifica, câteva oseminte ale lui Adam, păstrate de Noe în Arcă. Şi unul şi celălalt se rugau lui Dumnezeu să săvârşească făgăduinţa făcută, şi care nu era alta decât venirea lui Mesia.[2] Avraam ardea de nerăbdare să primească binecuvântarea lui Melchisedec.

Iată Ierusalimul şi vestirea ospăţului în cursul viziunii:

Câmpia era plină de oameni, de animale de povară şi de bagaje. Regele Sodomei se afla cu Avraam în cort. De jur împrejur domnea o tăcere solemnă. *Melchisedec venea din locul unde mai târziu urma să se ridice Ierusalimul;* aducea cu el o vită de povară ce purta un vas mare plin cu vin, un cufăr cu pâini nedospite şi vase felurite. Avraam a ieşit în întâmpinarea lui Melchisedec. Am văzut că acesta, după ce a intrat în cort, s-a aşezat în faţa altarului, a oferit pâinea şi vinul înălţându-le cu mâinile sale, le-a binecuvântat şi le-a împărţit; în această ceremonie exista ceva din sfânta liturghie. Avraam a primit o pâine mai albă decât ceilalţi şi a băut din pocalul ce va servi apoi pentru Cină. Cele mai distinse ajutoare au împărţit apoi poporului vin şi bucăţi de pâine.

În sfârşit atribuirea cuvintelor psalmistului (Ps. CIX) personajului nostru nu face aici obiectul nici unei îndoieli:

Nu a existat o consacrare a pâinii şi vinului, căci îngerii nu ar şti să consacre, însă darurile au fost binecuvântate şi le-am văzut în toată splendoarea lor. Toţi cei care le-au mâncat au fost întăriţi şi uniţi mai mult cu Dumnezeu. Şi Avraam a fost binecuvântat de Melchisedec şi am văzut că

> binecuvântarea era figurativă: Melchisedec părea că îl consacră preot; căci Avraam primise deja făgăduința tainică că Mesia va ieși din carnea și din sângele său. Mi s-a spus că lui Melchisedec îi fuseseră aduse la cunoștință cuvintele profetice privitoare la Mesia și la sacrificiul său: „Șezi la dreapta mea[3], până ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor tale. Juratu-s-a Domnul și nu-i va părea rău: tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec". Eu am văzut și că David, atunci când a scris aceste cuvinte, a avut viziunea unei binecuvântări dată de Melchisedec lui Avraam. Acesta primind vinul, vorbea și profețea despre Moise și despre ceea ce leviții urmau să primească (t. III, a 3 a parte, *Vie publique de N. S.*, anul 3, cap. LXIX, pp. 131 sq.).

Catherine Emmerich îl vede apoi pe Avraam dând lui Melchisedec zeciuială din turmele și din bogățiile sale. Melchisedec nu-i pare bătrân, ci înalt, zvelt și plin de o blândă măreție, purtând un lung veșmânt de o albeață impresionantă.

> În timpul sacrificiului, el își pune o cingătoare pe care erau brodate diferite litere, și o bonetă albă asemănătoare cu cea purtată de preoți mai târziu. Părul său lung era de un blond luminos și strălucitor ca mătasea, avea o barbă albă, scurtă și ascuțită; fața lui era strălucitoare. El inspira cel mai profund respect, și *toți deveneau în prezența sa gravi și tăcuți. Mi-a fost revelat că el era un înger sacerdotal și un trimis al Domnului. Era trimis pentru a statornici sfintele instituții*: el conducea, împărțea neamurile, construia orașe. L-am văzut în diverse locuri cu mult înainte de vremea lui Avraam; mai târziu nu l-am mai revăzut.[4]

Binecuvântarea pâinii și a vinului ce prefigurează sacrificiul euharistic al Cinei este tot atât de clar evocată, dar aceasta decurge *fără consacrare și după rânduiala angelică*.

În consecință, este vorba acolo de o tipologie a consacrării pe cale sacerdotală și care revelează ceea ce Henry Corbin numea „hieroistorie". Un fapt arhetipal, prototip și prin aceasta „consemnat" într-o zonă a „stării ființei" unde curgerea și dispariția timpului nu mai au loc. „Binecuvântarea figurativă", pentru a reproduce termenii vizionarei, se situează deci în această lume a „imaginal"-ului, tărâmul „Hurqalia"-ei în

descrierile esoterismului şiit transmise de H. Corbin. *De unde veşmântul de un alb impresionant al lui Melchisedec.* Or, pe drept în această zonă precelestă se păstrează, împreună cu Tradiţia primordială, „misterele Polului" şi aici este locul Muntelui Profeţilor întrevăzut de A. C. Emmerich. Se înţelege interesul arătat de Guénon descrierii de mai sus; ar trebui totodată să recitim şi ceea ce Corbin a scris despre noţiunea de Pol şi munte sacru în descrierile regatului Îngerului, aşa cum reies din mistica şi esoterismul islamic persan.

De altfel, ultima constatare a vizionarei este semnificativă.

Cine este Melchisedec în lumina acestei viziuni? Să rezumăm descrierile anterioare, pentru a răspunde acestei întrebări:

- un *înger sacerdotal*: deci un „personaj" în relaţie cu funcţiunea „castei sacerdotale" dar supus condiţiilor „manifestării informale", pentru a utiliza limbajul lui Guénon, nesupus condiţiilor manifestării formale şi individuale;
- un *trimis al lui Dumnezeu*: o rază a soarelui spiritual;
- un *fondator de instituţii sacre*, aşa cum sunt de exemplu cele trei tradiţii monoteiste cu cetăţile lor sfinte;
- o *„fiinţă" independentă de durată, timp şi loc;*
- un *ziditor de „oraşe"*, deci de centre spirituale, cum va fi de exemplu Ierusalimul, un patron al „constructorilor" de temple...

Toate acestea nu ar fi suficiente pentru a-l identifica cu un *martor al Tradiţiei nepieritoare*?

Jakob Lörber

Totuşi, în acest secol al XIX-lea mistic, Catherine Emmerich nu va fi singurul beneficiar al unei revelaţii divine ce i-a permis să-l poziţioneze pe Melchisedec.

Într-adevăr, există în Austria, cam în aceeaşi epocă, un alt favorizat al graţiei divine: Jakob Lörber. Puţin cunoscut publicului catolic francez, Lörber este un muzician din Graz, unde începe o aventură excepţională la 15 martie 1840. El este martorul unui fenomen ce-l face perplex atunci, nu mai puţin pe viitor! În acea dimineaţă, el aude o voce „în regiunea inimii" care-i spunea: „Ia condeiul tău şi scrie!"

Această chemare va duce la transformarea existenţei sale. Chiar în ziua aceea, el trebuia să răspundă clar ofertei făcute de Opera din Triest pentru postul de dirijor secund al corului. De fapt dorea să accepte, decis să se dedice muzicii pentru restul zilelor sale. Or, după ce aşternuse pe hârtie ceea ce îi fusese dictat în acea zi memorabilă, înţelege că îi fusese încredinţată o misiune „supranaturală" care era incompatibilă cu însărcinarea de la teatrul din Triest. Lörber refuză deci oferta în care-şi pusese până atunci toate speranţele; renunţă să se căsătorească şi de acum înainte întreaga viaţă se va scurge în micuţa cămăruţă unde mai dă lecţii de pian câtorva rari elevi pentru a supravieţui material.

Trăieşte deci acolo, necunoscut, în umbră, scriind zilnic fără întrerupere, câteva ore, ceea ce îi dicta „vocea". Aşa va fi, fără întrerupere, până la moartea sa din 1864.

A lăsat astfel... zece mii de pagini scrise! Totul a fost scris de el sau dictat prietenilor atunci când la sfârşitul vieţii, bolnav, „auzea" zilnic dar fără a mai putea să scrie...

Dictările lui Lörber nu vor ajunge decât cu mare dificultate să fie publicate în Austria şi de abia după al doilea război mondial au fost integral difuzate în Germania.

Aceste elemente biografice erau necesare, omul şi mesajul său rămânând practic în umbră până acum în Franţa şi în ţările latine.

Ceea ce J. Lörber a pus pe hârtie timp de douăzeci şi patru de ani (cum am spus, el scria mai multe ore, cu mici întreruperi, într-un sfert de secol, fără a corecta un singur rând) se referă atât la ştiinţele naturale, pe care le ignora total, cât şi la problemele religioase. Astfel revelaţiile l-au purtat prin nenumărate pagini din cele două Testamente.

Aşa cum explică biografii misticului şi comentatorii operei sale, Lörber nu manifesta niciodată vreun semn de „convulsie extatică" asemeni altor mistici creştini. Nu a fost în nici un fel un medium a cărui mână să fie „ghidată de un spirit". Nu. În stare de veghe şi perfect conştient, Lörber aude vocea şi pune imediat pe hârtie ceea ce a auzit.

În legătură cu aceasta vom cita o cugetare a lui Swedenborg, un alt „vizionar", despre fenomenele „psihice" ce

însoţesc câteodată „harurile" primite de fiinţele transmiţătoare ale diverselor revelaţii; vom putea astfel să ne facem o imagine despre originea şi calitatea comunicărilor ce au în mod sigur ca numitor comun caracterul excepţional. Swedenborg, deci, în *Adversia III* 6865-6966, spunea că nu trebuie să fim uimiţi de fenomenele secundare ce însoţesc revelaţiile operelor de înaltă spiritualitate; el scria:

> Atunci când un înger insuflă unei fiinţe omeneşti cuvântul Domnului prin cuvintele inspiraţiei sale pe care aceasta trebuie să-l pronunţe sau să-l scrie, în mintea sa se iveşte un gând de regulă fără forma unei expresii omeneşti. Acestea sunt expresii folosite de acea făptură în mod obişnuit. Aşadar, acestea o vor influenţa. Ele sunt conforme cu obişnuinţele sale de gândire, cu felul său particular de a trăi.

De altfel Swedenborg a făcut o profeţie ce se referea cu precizie la Lörber. În scrisoarea către pastorul Oetinger, din 11 noiembrie 1766, arată că, după el, un om va primi o iluminare verbală. El preciza că omul va percepe această voce în interiorul său, chiar în regiunea inimii. Swedenborg fusese capabil să-şi transcrie viziunile despre lumea spirituală cu propriile sale cuvinte bazându-se pe memoria sa.[5]

La moartea lui Lörber, opera nu era definitivată. Câţiva ani mai târziu, la Triest, Gottfried Wayerhof (1807-1877), un ofiţer german, primeşte şi el acest „cuvânt interior", şi scrie câteva lucrări complementare.

Opera completă a lui Lörber şi Wayerhof a fost în consecinţă denumită *Noua Revelaţie*, pentru a-i arăta cu claritate conţinutul.

Cel care citeşte toată opera, în special afirmaţiile lui Lörber despre cosmos, şi cunoaşte atomul şi particulele elementare, nu poate considera aceste declaraţii, confirmate ulterior de către ştiinţă, ca produsul unei fantezii debordante ci, dimpotrivă, este repede convins că aici apare ceva „neinventat".[6]

Ceea ce ne interesează în mod deosebit este dacă viziunile lui A. C. Emmerich şi audiţiile lui Lörber (care, fiind dictate, par mai sigure şi mai precise decât viziunile) se întretaie şi se completează.

Or, noi am menționat deja ceea ce A. C. Emmerich a perceput cu privire la Melchisedec și la tradiția originilor sau funcțiunea terestră. Să analizăm acum datele paralele așa cum sunt ele exprimate de Jakob Lörber în seria de „audiții" ce formează *Cartea copilăriei lui Iisus.*

169, 11-16

Regele Salemului a fost Domnul însuși; dar cu excepția lui Avraam, nimeni nu trebuia să știe. De aceea Avraam se prosterna la picioarele sale și-i aducea de bunăvoie zeciuială din toate bunurile sale... Și eu sunt același Melchisedec... un Rege al Salemului.

Vol. I, 4, 7

După Potop, Dumnezeu s-a arătat oamenilor pe pământ în persoana lui Melchisedec; dar ei nu au întârziat să reînceapă să se lupte și el a trebuit să-i supună noii legi.

Vol II, 12, 2

Iair spune: „Este scris că atunci când Marele Preot al Ordinului lui Melchisedec va veni din veșnicie pe pământ, vremea celorlalți preoți se va fi sfârșit, iar noul Melchisedec va stăpâni veșnic cu înțelepciune peste toate generațiile (neamurile) pământului."

Vol. II, 66, 6

La întrebarea lui Cirene de ce Domnul nu se manifestase în trecut, Domnul a răspuns: „Oare primii oameni nu au vorbit într-adevăr cu mine? Cine așadar, de la Noe la Moise, a fost Marele Sacrificator din Salem? Numit Melchisedec și care stăpânea deopotrivă ca Rege drept al regilor din Salem? Cine a fost apoi duhul Chivotului Legământului? Și cum duhul Chivotului Legământului a trecut în mine, întreb: Cine sunt eu așadar?"

Vol. VI, 221, 3-4

Iisus spune scribilor: „Deseori Dumnezeu locuia în persoană printre oameni și îi învăța calea cea dreaptă a Domnului. De ce voi, oamenii, ați respins totul și ați pus înțelepciunea omenească mai presus de revelația divină? Cine era Mel-

chisedec, singurul mare sacrificator, regele Salemului? Ce au devenit învăţăturile sale şi legile Înţelepciunii şi ale Dragostei date pentru toţi oamenii? Vedeţi, părinţii voştri le-au distrus!"

Vol. X, 7, 2

Un om din vechime spune că păgânii s-au unit cu neamul preabrahamic sub marele rege şi marele sacrificator Melchisedec din Salem.

Vol. X, 59

Domnul vizitează cetatea lui Melchisedec la Abila. După ce este restaurată, el arată locuitorilor subsolul rămas ascuns până atunci, şi conţinând vin din vremea lui Melchisedec, provenit din zeciuielile sau contribuţiile ce-i erau vărsate de ceilalţi regi. Vinul trebuia păstrat „până când eu, acelaşi rege, beau din acelaşi vin. Căci numai eu sunt adevăratul rege din Salem, marele preot, Melchisedec pentru veşnicie". Cetatea va mai rezista încă trei sute de ani apoi va fi distrusă. Dar nu va fi nimic. „Căci îmi voi înălţa o nouă cetate în inimi, care astfel construită, nu va putea în veci să fie nimicită."

Vol. X, 60, 3-4

Iisus: „Cât despre regele Salemului, *el era acolo din vecie, înaintea tuturor făpturilor şi chiar înaintea lui Noe.* Dar epoca pământeană când vizita oamenii sub forma şi sub *înfăţişarea unui înger* vorbindu-le despre el şi despre soarta lor era cea a lui Noe, căruia i se arăta şi-i vorbea. Dar a fost la câteva sute de ani pământeni după ce Noe părăsise arca pe care şi-o construise; el se manifesta în fapt, ca rege şi mare preot, atunci când Noe însuşi şi cei trei fii ai săi trăiau încă. În vremea aceea pământul se repopulase în mare parte şi patriarhii, străbunii acestor numeroase seminţii, se numeau regi. Ei aduceau în fiecare an sacrificii la Salem unde primeau învăţătura marelui preot.

Dar când seminţiile s-au înmulţit mai mult în lume, ele l-au uitat pe Regele regilor şi au sfârşit prin a se despărţi de el; chiar şi acelea care sălăşluiau în vecinătate, nu s-au mai dus la Salem.

Atunci regele şi-a părăsit cetatea şi a vizitat puținii patriarhi ce-i rămăseseră credincioşi precum Avraam, Isaac şi Iacob. Apoi urmează marii şi micii profeți *şi de asemeni voi, astăzi, în carne şi oase.*

Vol. X, 60, 7 şi 61, 1-3

Domnul făgăduieşte să rămână în cetăți, adică în inimile celor ce-l slujesc cu fidelitate. Dar dacă el trebuie să părăsească aceste cetăți, discordia şi invidia se vor instala aici.

Vol. X, 199, 7

Iisus către un fariseu: „Îți spun că eu vin spre a vă descoperi vechiul Legământ şi vechiul Testament şi a statornici un nou Testament atât pentru iudei cât şi pentru toate popoarele pământului, după rânduiala lui Melchisedec, Regele regilor, marele preot dintre marii preoți; de aceea toți regii şi patriarhii pământului trebuie să-i dea zeciuială, chiar şi Avraam."

Vol. VI, 8

Şi acest Melchisedec - care a fost încă din vremea lui Noe şi până după Avraam, şi cu care a fost făcut Legământul şi prin care a fost făcută marea Făgăduială - era eu însumi, *şi eu sunt din nou aici acelaşi.* Dar nu pentru a întări şi chezăşui vechiul Legământ, ci pentru a stabili cu toți oamenii un nou Legământ şi eu voi rămâne pururea rege, domn şi preot, în cea mai desăvârşită Rânduială a lui Melchisedec.

Vol X, 179, 15

Atunci a apărut pe cer o scriere luminoasă: „Melchisedec, adevăratul Rege al regilor şi marele preot al marilor preoți este unicul părinte adevărat al copiilor săi atât în cer cât şi pe pământ!"

Vol X, 217, 2-49

Domnul spune că Avraam era bun cu cei săraci şi-i hrănea pe cei flămânzi. „Pentru că Avraam îmi era plăcut, i-am binecuvântat din plin toată casa." Ce puteți concluziona din faptul că Avraam era unul dintre primii şi unul dintre cei mai mari prieteni ai Regelui regilor, marele preot al marilor

preoţi, ce se numea Melchisedec, Cel care nu avea nici început şi nici sfârşit, Celui căruia îi înapoia propria zeciuială, şi care era singurul printre numeroşii regi de atunci care avea dreptul şi fericirea să-l întâmpine la reşedinţa sa; acest Melchisedec care vine el însuşi însoţit de doi îngeri anunţându-l că vârstnica sa soţie va aduce pe lume un fiu, ceea ce Avraam a crezut cu tărie!

Tot astfel, Melchisedec arată că oraşele Sodoma şi Gomora vor dispărea şi mai târziu îi prezice că, în cele din urmă, din tulpina sa va ieşi el însuşi cu trup omenesc din carne şi oase, pentru mântuirea tuturor făpturilor.

Dar să-i lăsăm pe Avraam şi Melchisedec, căci ultimul sălăşluieşte printre voi în persoana mea, şi vechiul patriarh Avraam nu s-a îndepărtat, în duh, de voi.

Am rezumat deja trăsăturile personajului „fără spiţă de neam" aşa cum reiese din viziunea Anei Emmerich: înger sacerdotal, trimis al lui Dumnezeu, creator al centrelor spirituale, finalmente martor al Tradiţiei începutului numită de Guénon Tradiţia primordială. În „dictările" lui Lörber găsim descrieri asemănătoare. Totuşi, identificarea celor două entităţi, Melchisedec şi Iisus, este şi mai netă decât la vizionară.

În plus, Melchisedec apare ca fiind *spiritul angelic cel mai elevat* care a *luat formă omenească fără a fi totuşi întrupat*. El vieţuieşte şi a vieţuit pe pământ ca un om, *„wie ein Mensch"*. Totuşi, Dumnezeu trăia în el în aşa fel încât vorbea şi lucra în el. Asemănătoare sunt şi deducţiile unui preot belgian, părintele Ernst, care a studiat pe fond revelaţiile lui Lörber, şi a binevoit să ni le împărtăşească.[7]

S-ar putea aşadar deduce că ar fi vorba nu de o întrupare a lui Dumnezeu ci de o prezenţă divină şi s-ar putea observa că *Christos-Agelos*, drag lui Corbin, corespunde foarte exact acestei descrieri a Martorului originilor...

Să facem aici o scurtă digresiune. Se va constata că niciodată în povestirile celor doi mistici regele Salemului nu este dat ca „Fiu al lui Dumnezeu". Când preotul este numit „Domn", este desemnată calitatea de „veşmânt", sau „funcţiune" a acestuia atunci când Domnul se manifestă în el: „Eu sunt acelaşi Melchisedec..."

Or, în zilele noastre problema „filiației divine" prin Melchisedec nu încetează să-i intrige pe „căutătorii lui Dumnezeu". Avem drept dovadă câteva reflecții inserate de Etienne Perrot în lucrarea sa *Coran teint: Le Livre rouge suivi de Mémoires d' un chemineau et d' un choix de Poésies chymiques.*[8] Într-adevăr, autorul notează pe drept într-o analiză a Epistolei către Evrei, că Iisus, Omul-Dumnezeu, apare ca unic mijlocitor între Dumnezeu și om:

> El face inutilă ierarhia angelică unde unii vor să vadă treptele scării urcând către divinitate. De ce? prin propria sa natură, pentru că el este divin, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu însuși." Noi traducem așa: regele este divinitatea făcută conștientă în ființa umană. Când această conștiință este născută, ea așează ființa în centrul său divin, abolind intermediarii. Ea face din om un Fiu al lui Dumnezeu, purtător al esenței divine, și el poate fi martorul și propagatorul acesteia pe lângă frații săi.[9]

Potrivit lui, sacerdoțiul după rânduiala lui Melchisedec nu ar trebui deloc interpretat ca un „argument de autoritate" extras din Scriptură și relativ la caracterul nonetern al sacerdoțiului lui Aaron, ci în funcție de figura „mai mult arhetipală decât istorică", și de aspectul transpersonal al lui Melchisedec. Pentru Perrot, autor al unor lucrări de alchimie și discipol al lui Jung, este evident că

> Melchisedec este o imagine primordială a mediatorului sau pontifului, imagine ce are ceva de spus celor care, asemenea nouă, trăiesc mutația sacerdoțiului și reapariția, sub o formă corespunzând noilor exigențe, pontificatului conferit de Duhul Sfânt.

Concluzia sa o depășește pe a noastră atunci când scrie: „El este Fiul lui Dumnezeu", sau cel puțin ni se pare că urma să fie exprimată astfel. Cu siguranță, este clar că Pavel a știut să facă din epistola abrahamică o demonstrație de „superioritate" a creștinismului, și E. Perrot insistă pe clivajul ce separă cele două sacerdoții, cel al lui Aaron și cel al lui Melchisedec:

Acest sacerdoţiu veşnic transmis prin figura arhetipală a lui Iisus Hristos, ea însăşi legată de cea a lui Melchisedec, scapă de degradarea timpului, deoarece emană direct de la Dumnezeu, contrar sacerdoţiului iudaismului care era ereditar prin descendenţa omenească.

Totuşi nu trebuie să uităm că doar Apostolul Pavel leagă sacerdoţiul lui Hristos de cel al lui Melchisedec. Iisus nu evocă în special un personaj legat de misiunea sa, ci doar Dumnezeu, Tatăl. Şi doar lui Hristos, Glasul ceresc îi spune: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit" (Matei, 3, 17).

În rest reflecţiile lui Perrot sunt apropiate de ale noastre, deşi nu am putea să-l urmăm atunci când scrie, în capitolul de unde sunt extrase pasajele amintite, şi citându-l pe Jung – căruia îi atribuie de fapt paternitatea afirmaţiei –: „Aşa cum Scriptura este, după un Părinte al Bisericii, corpul receptării divinităţii, tot astfel psihologia abisală joacă astăzi acest rol".[11] Pentru noi „corpul receptării divinităţii" este Sfânta Scriptură pentru Cuvânt şi Fecioara Maria pentru Hristos... Dar este o altă istorie... Adevărata istorie sfântă!

Pentru a reveni la misticii germanici, este evident că extrasele din istorisirile Annei C. Emmerich sau ale lui Jakob Lorber dau un caracter feeric personajului Melchisedec. Unii vor vedea aici fructul unei imaginaţii debordante. Totuşi, în zorii tradiţiei creştine, comentariul lui Pavel, în Epistola către Evrei, nu are alura unei legende, în sensul obişnuit al cuvântului? Nu este deci surprinzător că întreaga literatură mistică a creştinismului, cea a Marii Biserici ca şi cea a Gnozei, să fi discutat mult despre regele Salemului într-o supraabundenţă de miraculos. Legat de aceasta, iudeii vor fi apropiaţi de creştini în ce priveşte aura feerică a regelui din Salem. În capitolul următor ne vom întoarcere în trecut pentru a analiza această problemă.

Înainte de a încheia prezentul capitol, trebuie să examinăm opera unui alt autor din sec. al XIX-lea, francez de data aceasta: Saint-Yves d' Alveydres.

Descoperirile lui Saint-Yves d' Alveydre

Cu Saint-Yves d' Alveydre vom sări la sfârşitul secolului al XIX-lea. Omul şi opera sa sunt din ce în ce mai bine cunoscute în epoca noastră datorită citărilor unor autori ca René Guénon (în *Le Roi du Monde*), reeditărilor operelor lui Saint-Yves întreprinse de „Les Amis de Saint-Yves", precum *Clefs de l' Orient*[12], în sfârşit lucrărilor lui Jean Saunier despre opera şi ideile lui Saint-Yves şi despre omul însuşi.[13] În tot cazul, nu este nimic surprinzător în faptul că apostolul sinarhiei, vizionarul din *Théogonie des Patriarches, Mission des Ouvriers, Mission de l' Inde, Archéomètrie* şi *Mission des Juifs*, a prezentat rolul particular deţinut de Melchisedec în iudeo-creştinism. Cu siguranţă, în *Mission des Juifs*[14] el îl va explica în termeni ce nu pot decât să surprindă, dacă li se uită contextul imaginativ grandios al autorului şi dezvoltarea rasială şi religioasă descrisă de părintele ordinii sinarhice. Oare viziunea lui sinarhică nu înglobează în aceeaşi frescă organizarea rituală, socială, politică sau cârmuitoare mai curând, regală şi sacerdotală? Nu este ea comandată de credinţa în domnia principiului tot atât de impersonal ca şi regele Dreptăţii şi al Păcii? Sinarhia recomandată de el nu este cea „în care domnesc principiile impersonale"? Vom vedea unde se fracturează viziunea.

În epopeea *Cycle de Ram*, Saint-Yves defineşte sinarhia trinitară ca ivită din Ram, care nu ar fi instituit niciodată caste „impermeabile la accesul valorilor individuale de oriunde ar veni ele", şi chiar i se pare ca „extrem de problematic" să fi existat o ereditate a funcţiunilor monarhice în ceea ce el numeşte „Ordinul Berbecului şi al Mielului". Avem aici o stare ce ar aminti de „indistincţia primordială" care precede apariţia castelor tradiţionale şi este curios să vedem că Saint-Yves îl menţionează pe Melchisedec cu această ocazie:

> Moise (...) ca şi Avramizii, a urmărit să restaureze această ordine a lucrurilor; el nu s-a instituit ca rege ci a lăsat doar trei sfătuitori să domnească.[15]

Saint-Yves aminteşte că acesta era „Ordinul Avramizilor şi al celor trei sute de iniţiaţi" care se închinau în faţa lui

Melchisedec, ultimul reprezentant al vechii tradiţii în Palestina", un Melchisedec „fără strămoşi", şi precizează:

Nu e deloc sigur dacă această regalitate sacerdotală a dreptăţii fusese ereditară sau doar încununarea meritului personal.[16]

El nu îl mai separă deci pe Melchisedec al Salemului de Ierusalim. Astfel, când descrie entuziasmul religios ce inspira „oştile lui Ram" şi notează căderea în faţa lor a „locurilor întărite din nord şi sud", el menţionează numele de Salem în aceşti termeni:

„Cetatea care a opus cea mai înverşunată rezistenţă aparţinea unui popor de femei celtice (*sic*), care se aşezaseră de ceva vreme într-un regat ce avea capitala la Salem, cel ce va deveni într-o zi Ierusalimul".

După căderea Salemului, Saint-Yves ni-l descrie pe Ram instalând pe unul dintre locotenenţii săi, şi aici trebuie să dăm atenţie detaliilor care ne fac să ne gândim la unele pagini din *Roi du Monde* de René Guénon:

Ram a uns pe unul dintre locotenenţii săi ca rege al Dreptăţii Dumnezeului Suprem Wodh-Isvara-Eliun, cu titlul de Melech-Schadai-Ka, pe care-l vom regăsi mai târziu în faimosul Ordin al lui Melchisedec, rege a Salemului.[17]

Vom vedea apoi şi alte noi descrieri ce-l vor apropia de ideile exprimate de Guénon despre Tradiţia primordială şi *Roi du Monde*. Mai întâi comuniunea dată de Melchisedec lui Avraam. Pentru Saint-Yves, „ofrandele nesângeroase" sunt rezervate

celei mai înalte iniţieri şi celui mai înalt sacerdoţiu al religiei Mielului în toate sanctuarele din Imperiul Berbecului,

iar comuniunea dată lui Avraam are drept consecinţă

rituală şi universitară (*sic*) o ultimă iniţiere, o instruire superioară a lui Avraam de către Pontiful-Rege din Salem şi o transmitere testamentară a vechii sinarhii ştiinţifice şi sociale.[18]

Să trecem peste aceste detalii ce nu fac decât să freamăte de plăcere ocultiştii şi „şarlatanii" societăţilor secrete de tip „Masca". În schimb iată alte revelaţii mai interesante:

> Acest rege al Dreptăţii nu are strămoşi. Tiara şi corona sa provin din antica Lege a Iniţierii şi căutării, consacrate de Pontiful Suprem, Marele Lama refugiat atunci în Himalaya.[19]

Aici vedem apărând regatul *Agarttha,* descris ca un centru iniţiatic secret în lucrarea *Mission de l' Inde* scrisă de Saint-Yves în 1910, şi la care R. Guénon se referă încă din primele rânduri din *Roi du Monde.*

Saint-Yves face în mod clar aluzie la noţiunea de „Centru suprem" şi de „centre secundare" ale transmiterii tradiţionale, şi aceasta în legătură cu Melchisedec.

Astfel el notează că Avraam urcă

> la Adunarea Zeilor cât şi la Adunarea Dumnezeului Sacerdoţiului Caldeean desemnat de Moise sub hierograma de Arfa-Chesad. El îi dă lui Melchisedec, regele Dreptăţii, zeciuială din toate, zeciuiala ciclului. Căci *Pontiful oraşului Păcii era totodată şi reprezentantul integralităţii vechii Legi.* Dimpotrivă, cei doi primi sfătuitori al Caldeii *nu mai erau în directă legătură cu Suveranul Pontif.*[20]

Deci, nici o îndoială: în mintea lui Saint-Yves, *Melchisedec este garantul Iniţierii şi reprezentantul Tradiţiei primordiale:*

> Am văzut cu ce respect se înclinase acest vechi model internaţional al Ordinului Avramizilor în faţa lui Melchisedec, regele Dreptăţii; ca un iniţiat în faţa Iniţiatorului.[21]

Acesta este în legătură cu „El Elion" şi Saint-Yves stabileşte un raport de identitate între Adonis-ul fenician şi Adonai-ul biblic, aşa cum vede o identitate între „cuvintele lui Melchisedec şi scrierile lui Sanchoniathon în legătură cu El-Iôn".[22] Saint-Yves apropie şi tradiţia egipteană de cea a regelui din Salem:

> . . . chiar faraonul era întotdeauna în esenţa sa un rege al Dreptăţii, un Melchisedec (cap. XI, p. 400).

Or, după Saint-Yves d' Alveydre, acest rege al Dreptăţii - funcţiunea mai mult decât personajul - ar fi chiar martorul unei tradiţii anterioare tuturor celorlalte, de unde acestea îşi trăgeau principiul. El va vedea aici caracteristica esenţială a sacerdoţiului lui Hristos; fără a o exprima categoric aşa cum o facem astăzi, este de presupus că el vedea în tradiţia creştină referitoare la sacerdoţiul după „Ordinul lui Melchisedec", o reactualizare a Tradiţiei primordiale „în afara castei".

În ce ne priveşte, am putea adăuga:

- indistincţia exaltată de Pavel: „Nu există aici nici iudei, nici greci, nici bărbaţi, nici femei, nici robi, nici oameni liberi etc.";
- sacerdoţiul tuturor neamurilor, la Petru: „Neam sfânt, preoţie regală, etc.";
- caracterul inadecvării creştinismului la lumea care durează, şi care ţine de faptul că Tradiţia primordială nu se realizează în mod autentic decât la începutul ciclului şi la sfârşitul său, când reîncepe noul ciclu şi când „Fiul" devine „Tatăl" veacului ce vine;
- aspectul „revoluţionar", sfărâmător al „tradiţiilor oamenilor" şi al „rânduielilor stabilite", al unei tradiţii creştine ce nu este „din timpul său", şi pentru care în final „ceasul nu a venit încă", ca la nunta din Cana, când cele şase ulcioare de veacuri nu conţineau nimic... ci doar apă;
- rolul Fecioarei în tradiţia creştină, în special la sfârşitul celor „şase ulcioare" temporale...

Saint-Yves intuieşte de fapt în mod admirabil caracterul „special" al creştinismului şi scrie:

> Iisus şi mişcarea creştină se vor referi douăzeci de secole mai târziu *la această Tradiţie luminoasă, la această autoritate anterioară şi superioară iudaismului* degenerat de propriul program ciclic şi căzut în sectarismul şi particularismul unui cult naţional sau politic.[23]

Este drept că, sub acelaşi impuls, Saint-Yves va interpreta în felul său întâlnirea dintre Avraam şi Patriarhul fără spiţă de neam. El va insista mai curând pe identificarea funcţională dintre Patriarh şi Iniţiator, decât pe ecuaţia Melchisedec =

Tradiția primordială; dar suntem oare atât de îndepărtați de teza guénoniană expusă în *Le Roi du Monde* și în alte locuri și care dă riturilor inițiatice virtutea de a transfera ființa într-o stare „primordială"? Citãm:

> Iată textul, sau mai curând versiunea obișnuită a textului, cu excepția a două cuvinte cărora le vom afirma sensul: «În valea regilor, Regele Dreptății din Salem aduce pâinea și vinul, căci el era Pontif al lui El Elion. Îl binecuvântează și spune: „Binecuvântat să fie neo-Ramismul de către El Elion, de Dumnezeul Suprem Născătorul Bărbat ce mișcă (Kouneh) cerul și pământul! Și binecuvântat să fie Dumnezeul Suprem Născătorul Bărbat, ce i-a adus pe dușmani la picioarele voastre." Și Ordinul Avramizilor a dat zeciuială din toate regelui Dreptății». Poziția șefului Ordinului Dorienilor din Caldeea față de Melchisedec, rege al Dreptății după vechea sinarhie, este cea a inițiatului față de inițiator, a unui discipol față de maestru, a unui membru al Adunării Zeilor față de un reprezentant al Adunării Supreme a lui Dumnezeu.[24]

Cu siguranță, viziunea lui Saint-Yves nu ajunge să se elibereze de considerații socio-politice, cu toate că Tradiția primordială și Melchisedec sunt dincolo de ordinea socio-politică și principiul său director, într-o ordine rituală și simbolică ce vizează transmiterea a ceea ce era „la început", în lumina spirituală a unei „realizări divine a ființei".

Aici se vede diferența dintre gândirea lui Saint-Ÿves și doctrina tradițională expusă de Guénon. Fără a vorbi de bizareriile enunțate mai înainte de Saint-Yves în legătură cu atribuțiile dreptății regale, care îl vor face să admită echivalențe între dinastiile egiptene, în special cea a Ramses-ilor „care erau nazareeni, inițiați laici veniți din templele Etruriei"[25] și îl vor face să descopere prezența lui Melchisedec și în alte tradiții decât cea iudeo-creștină, cum ar fi cea a inițiaților egipteni:

> Chiar și istoricii greci relatează că în Egipt ei purtau numele de Larți, adică, în limba etruscă, echivalentul cuvântului Melchisedec sau rege al Dreptății.

Apoi, el atribuie ceea ce s-ar putea numi caracteristica „melchisedechiană" lui Cezar - şi nu lui Dumnezeu, să notăm faptul - în interpretarea celebrului răspuns al lui Iisus: „Dați lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu şi Cezarului ce este al Cezarului." Regăsim aici clivajul conceptual între Guénon şi Saint-Yves în ceea ce priveşte Tradiția şi regele Salemului; la primul este vorba de perspective metafizice cu reflectările simbolice în ordinea acestei lumi; la cel de al doilea, există întotdeauna o reducție exegetică la domeniul temporal, la dreptatea puterii temporale. Astfel pentru „Cezar" căruia autorul lui *Clefs de l'Orient* îi atribuie „conducerea omenirii", - ceea ce nimeni nu contestă -, dar

> cu coroana adevărată, cea a lui Melchisedec şi a tuturor regilor antici ai Dreptății din ciclul lui Ram[26]... regii antici până la Melchisedec erau regi ai Dreptății şi nicidecum regi ai Forței.[27]

Există tentația să adaugi: „Ce ştie el despre asta?" Dacă este suficient să vezi înscris cuvântul „dreptate" pentru a deduce o oarecare reprezentare melchisedechiană, atunci trebuie să raportăm acelaşi principiu în mod egal şi esenienilor de la Qumran, cu „Stăpânul Dreptății", cu siguranță şi tuturor drepților din Tradiția lui Israel, *Tsadikim*-ii, dar şi tuturor tribunalelor lumii.

Există deci întotdeauna, un risc de „derapaj" în gândire, prin imprecizie, cu privire la realitatea metafizică a *Dharmei*, şi la funcțiunea ce îi traduce realizarea în această lume, *sub specie aeternitatis*.

Şi confuzia politico-socială ce decurge din imprecizia de ordin doctrinar, şi care explică cum cei care, mult mai târziu, se vor referi la sinarhie[28] şi la Saint-Yves, nu vor mai ieşi din structurile politice,... cele care se supun „Prințului acestei lumi" şi deloc Regelui Lumii, iluzionați cum vor fi de propria inteligență cârmuitoare şi organizatoare. Aşa este de fapt alunecarea spre gustul „puterii". Cum apelul a răsunat deja în Eden, se intuieşte cine îi este inspiratorul şi beneficiarul... Prin aceasta, se înțelege că o realitate ca ideea de „tradiție" sau de „regalitate a Dreptății" concepută într-o serie de aplicații dintre cele mai contingente, poate, prin omiterea

esenţialului, să ajungă să reprezinte doar inversul a ceea ce trebuia să semnifice la început în mod efectiv. În legătură cu acest subiect, Guénon ar fi amintit cele două „feţe ale lui Metatron", Mikaël şi Samaël, aşa cum a evidenţiat pe bună dreptate în lucrarea atât de des citată în cursul cercetării noastre, şi cea mai „melchisedechiană" din toată opera sa: *Le Roi du Monde*.

Saint-Yves va transpune acelaşi „program", dacă se poate spune aşa, la învăţătura lui Hristos:

> ... Astfel Iisus va predica în sinagogi vechea Evanghelie a Împărăţiei şi Domniei lui Dumnezeu, Programul social trinitar al lui Melchisedec, al Avramizilor, şi al lui Moise.[29]

Trinitarul în cauză nu se referă la „Trinitatea" într-un singur Dumnezeu, ci în mod evident chiar la acest triplă adunare evocată anterior de noi: *Adunarea lui Dumnezeu* ţinută de corpul sacerdotal „păzitor al sintezei esoterice a ştiinţelor" (t. I, cap. VI, 205, *op. cit.*), *Adunarea Zeilor* formată de iniţiaţi laici, şi din care fac parte „suverani, viceregi, regi şi împăraţi" (*ibid.*, p. 206) exercitând justiţia arbitrală, şi, în sfârşit, *Adunarea socială şi familială* a taţilor şi mamelor de familie. Or, este semnificativ că Saint-Yves alocă lui Melchisedec cea de-a doua adunare zisă a justiţiei arbitrale, şi nu corpului sacerdotal:

> Ultimul reprezentant al arhaicului ordin arbitral al Berbecului şi Mielului, al arhaicei Suveranităţi sacerdotale a Dreptăţii, va fi la Salem, Melchisedec.

Oricum, trebuie să recunoaştem autorului atâtor eseuri întinse pe un registru surprinzător - de la tragedie şi tradiţia kabalistică până la condiţiile generale ale sufragiului universal, trecând prin misiunea muncitorilor, misiunea Indiei, a suveranilor, arheometrie etc. - conştiinţa unei Tradiţii a originilor reprezentată, cel puţin în parte, de regele Salemului şi vehiculată de sacerdoţiul regal. Aşa cum va nota Jean Saunier în introducerea la *Clefs de l' Orient*[30]:

> Este sigur că convergenţele doctrinare pe care doreşte să le ilustreze Saint-Yves provin dintr-o metodă ce prefigurează metoda lui René Guénon din *Orient et Occident*... şi întâlni-

rea merită să fie subliniată, din moment ce una comparabilă se va regăsi între *La Mission de l' Inde* şi *Roi du Monde.*

În ce ne priveşte, am putea adăuga că situaţia este valabilă şi pentru conceptul de Tradiţie primordială în opera lui René Guénon, mai precis în *Le Roi du Monde,* în legătură cu Melchisedec şi în ciuda rezervelor indicate anterior şi referitoare la aspectul socio-politic sau la neclaritatea doctrinară a funcţiunii regelui Dreptăţii şi Păcii.

Geniu, deci, care se înscrie în linia cercetării noastre pentru a contribui la ea cu sinceritatea unui om „vizionar", însărcinat după el, şi fără a putea despărţi ceea ce ţine de onirism de ceea ce ţine de o învăţătură căreia i se ignoră sursele; Jean Saunier, singur, forează la origini. Geniu cu siguranţă, care va scrie pentru a-şi justifica *Mission des Juifs*:

> În cartea *Mission des Juifs,* eu mă adresez savanţilor talmudişti, kabaliştilor, esenienilor, nasisilor iudei, nu ca un străin, ci ca unul dintre ai lor , *posedând cunoaşterea orală lăsată de Moise însuşi.*
>
> Şi eu acţionez astfel pentru a le demonstra, bizuindu-mă pe istoria lumii şi pe cea a lor, că sinarhia, *conducerea arbitrală, trinitară, scoasă din profunzimile iniţierii* lui Moise şi a lui Iisus, este chiar Făgăduiala făcută israeliţilor, ca şi nouă, şi triumful lui Israel prin creştinătate.
>
> . . . *Nu datorez nici unui centru de iniţiere existent actualmente acest Adevăr, ci numai unui defunct ce poseda Tradiţia.*
>
> . . . Printre creştini ca şi printre israeliţi, la musulmani ca şi la hinduşii brahmani, la tibetani, la zoroastrieni, la chinezi, câţiva înţelepţi mai cunosc încă *fragmente din totalitatea Adevărului,* despre care eu vorbesc, fără a dori să ridic vălul mai mult decât s-ar cuveni. Întotdeauna lanţul Tradiţiei nu a fost rupt decât de vulg şi numai pentru el[31]. . .

Această exegeză ar trebui citită cu atenţie şi în întregime; ea ar putea răspunde la întrebările ce s-ar ridica în privinţa „transmiterii" unei ştiinţe tradiţionale; în ceea ce-l priveşte pe Melchisedec şi Tradiţia primordială, această exegeză prezintă o analogie frapantă cu ceea ce spune René Guénon.

Pentru noi, altceva este de reţinut de la Saint-Yves; să ştim dacă lucrarea sa, *Mission des Juifs,* oricât de interesant de

consultat ar fi în cadrul studiului nostru, nu ascunde alte viziuni „de viitor" despre Israel şi creştinism, despre rolul secret al simbolismului iudeo-creştin, eshatologic cu siguranţă, dar căruia i se prezintă astăzi iminenţa, simbioză inclusă de altfel în expansiunea ultimă a Tradiţiei melchisedechiene sub forma sa ultimă, la cuspida ciclului nostru, de „Ierusalim ceresc".

NOTE

1. A 3-a ediţie, edit. Téqui, Paris, 1951. Pentru viaţa lui A. C. Emmerich, se va consulta lucrarea *Vie d' Anne Catherine Emmerich* de R. P. Schmoger şi *Catherine Emmerich, la visionnaire stigmatisée de Dulmen et Clément Brentano, son secrétaire*, edit. Téqui.
2. Şi acum altarul închide pentru totdeauna osemintele martirilor, martori ai făgăduielii împlinite (nota transcriptorului vizionarei).
3. Referitor la cuvintele: „Aşezaţi-vă la dreapta mea", C. Brentano ne spune că vizionara se exprima astfel: „Partea dreaptă are o semnificaţie însemnată şi misterioasă. Naşterea pentru veşnicie a Fiului în sânul Trinităţii îmi este arătată în imagini pe care limbajul nu ar putea să o facă, şi atunci îl văd pe Fiul la dreapta Tatălui; văd apoi imaginea văzută de Moise în tufişul aprins; ea îmi apare într-un triunghi luminos, în vârful căruia este Sfântul Duh. Eva a fost scoasă din partea dreaptă a lui Adam, şi fără cădere oamenii ar fi ieşit din partea dreaptă a pieptului mamelor lor. Eu văd patriarhii du-

când în partea dreaptă binecuvântarea făgăduinţei; ei aşează în partea dreaptă copiii pe care vor să-i binecuvânteze. Partea dreaptă a lui Iisus a fost deschisă de lancea ostaşului. În viziunile mele, văd Biserica ieşind din rană: prin această parte dreaptă a Mântuitorului se intră în Biserică şi se ajunge până la Tatăl". Într-adevăr, dintre cele două mâini, dreapta este cea prin care se dăruieşte mai curând, este simbolul milei prin care darurile lui Dumnezeu se răspândesc din generaţie în generaţie.

4. *Ibid.* Era ca şi toate marile personaje ale Vechiului Testament, o imagine şi prefigurare pentru Iisus Hristos care fonda împărăţia lui Dumnezeu (nota transcriptorului vizionarei).
5. Împrumutăm însemnările din lucrările publicate de Dr. Walter Lutz şi de Societatea Lörber din Bietigheim ce are ca scop publicarea scrierilor lui Lörber sub numele de *Noua Revelaţie.*
6. Există comunicări făcute de Lörber care au fost confirmate de cele mai recente descoperiri din astronomie, fizică nucleară şi paleoantropologie, fapt destul de ciudat.
7. Datorăm părintelui Ernst comunicarea în limba germană a viziunilor Annei Emmerich şi a „ascultărilor" lui J. Lörber cu privire la Melchisedec. Am împrumutat de la Valdo Secretan traducerea în franceză a pasajelor amintite din J. Lörber. Profităm de această notă pentru a le mulţumi pentru contribuţie.
8. Ed. La Fontaine de Pierre, 1979.
9. *Ibid.*, p.231.
10. *Ibid.*, p.231.
11. *Ibid.*, p.231.
12. Opera a fost deja obiectul a trei reproduceri, două în ediţia din 1910, la Editions de l'Ascex a Saint-Clèment-des-Leveés în 1978, şi ultima, după ediţia originală din 1877, cu introducerea lui J. Saunier, editura Belissante, Nise, 1980.
13. Cf. articolele lui J. Saunnier în revista *L' Initiation*, precum şi lucrarea capitală *Saint-Yves d'Alveydre* (Dervy-Livres, 1980), de acelaşi autor.
14. *Mission des Juifs*, două volume, Dorbon Ainé.
15. *Cycle de Ram. Empire universel du Bélier. Théocratie universelle de l'Agneau Synarchie trinitaire*, t. I, cap. VI, p. 239.
16. *Ibid.*, p. 240.
17. *Ibid.*, pp. 181 şi 182.
18. *Op. cit.*, t. I, cap. X: „Cezarismul asirian, ortodocşii abrahamici sau teoramizi", p. 345.
19. *Ibid.*, t. I, p.350.
20. *Ibid.* pasaj subliniat de noi.
21. *Ibid.*, t. II, cap. XV: „Luarea Ierusalimului. Urmarea Monarhiei politice. Separarea triburilor. Vechiul drept public şi cezarismul asirian", p. 515.

22. *Ibid.*, p.534.
23. *Ibid.* Subliniat de noi.
24. *Op. cit.*, t. I, cap. X „Cezarismul asirian, ortodocșii abrahamici sau neoramizii", p. 345.
25. *Ibid.*, t. I, cap. XII, «Moise. Orfeu. Exodul», p. 436.
26. *Ibid.*, t. I, cap. XIII, „Constituirea sinarhică a Israelului. Adunarea lui Dumnezeu. Adunarea Zeilor. Adunarea Străbunilor. Cunoașterea lui Moise", p. 478.
27. *Ibid.*, p.459.
28. Cf. J. Saunier, *La Synarchie*, Grasset, colecția „Histoire des personnages mysterieux et des sociétés secrètes", 1973.
29. *Mission des Juifs*, t. II, cap. XV, „Luarea Ierusalimului. Urmarea Monarhiei politice. Separarea triburilor...", p. 322.
30. P. XXV.
31. *Mission des Juifs*, prefață, pp.3, 4 și 5.

XVII

O ÎNTOARCERE ÎN TIMP: CĂRŢILE ENOHIENE

Am arătat partea feerică şi legendară a istoriei „melchisedechiene" la misticii catolici germanici, reînnodând-o cu primele povestiri iudeo-creştine şi cu cele de filon gnostic, sau cu transmiterile siriace...

Există aici ceva ce dezorientează cititorul câtă vreme permanenţa mitului se dovedeşte tenace, încât nu ne putem lipsi să deducem altceva decât o ficţiune, dar frumoasă şi bună, un mister murmurat din generaţie în generaţie. Totuşi, nu am dori să părăsim inventarul de glose fără a face o trecere prin literatura apocrifă a primelor secole, literatură în care sunt formulate revelaţii despre regele din Salem şi căreia îi datorăm poate aceste persistenţe legendare în decursul timpului.

Vom lua un exemplu din *Cartea secretelor lui Enoh*, prelungire a *Cărţii lui Enoh* iudaice şi care, apropiată în conţinut şi inspiraţie de *Viziunea lui Isaia*, este o carte apocrifă importantă despre origini. Textul grec fiind pierdut, există o traducere în vechea slavă din sec. X şi XI, de care ne vom servi graţie recentei traduceri în franceză a lui A. Vaillant.[1]

Nu vom prezenta manuscrisul atât de savant şi îndelung comentat în introducerea consacrată de A. Vaillant şi la care ne vom referi.

Se ştie că strângerea materialelor referitoare la această carte a fost realizată timp de douăzeci şi patru de ani, până în 1906, de către Matvey Sokolov şi că Enoh-ul iudeo-creştin este o continuare şi dublura creştină a anteriorului Enoh iudeu cu care are legături strânse. Să mai precizăm că Enoh-ul iudeu a fost păstrat în întregime în traducerea etiopiană*, în

* Vezi *Cartea lui Enoh*, introd. R.H. Charles, trad. Alexandru Anghel, Ed. Herald, Bucureşti, 2007.

parte în fragmente greceşti destul de întinse şi într-un scurt fragment latin; există de asemenea o *Carte a lui Enoh* sau *Cartea secretelor lui Enoh* în ebraică, dar „posterioară Enoh-ului creştin din care se inspiră".

Pe drept cuvânt, dacă Enoh-ul creştin îl prelungeşte pe Enoh-ul iudeu dar citează un alt apocrif iudeu, *Cartea lui Adam şi a lui Seth*, el se îndepărtează în anumite privinţe de acesta în ceea ce priveşte compasiunea faţă de greşelile „Veghetorilor" din cartea lui Daniel (IV, 13, 17, 23); în orice caz, accentul tipic creştin explică bunăvoinţa lui Origen care-l citează alături de *Păstorul lui Herma*.[2*]

Or, în legătură cu Melchisedec, Enoh-ul iudeu îl va „plagia" pe Hristos prin acest *Noe-Melchisedec* care, într-un fel, elimină caracterul „unic" al naşterii lui Hristos şi ridică o problemă, cea al cărei ecou îl vom avea în reticenţele creştine cu privire la Guénon, aşa după cum vom vedea ulterior. Citămː

> Enoh-ul iudeu, după condamnarea nemiloasă a crimelor Păzitorilor, responsabili de potop, se sfârşeşte prin povestea naşterii lui Noe, „mângâietorul" care va salva omenirea (CVI-CVII); dar Noe, copil supranatural, rămâne fiul lui Lameh. La sfârşitul celui de-al doilea Enoh, aceeaşi naştere miraculoasă (cap. XXIII), dar aici copil este trimis de Dumnezeu şi nu este fiul unui om; este Melchisedec, *sacerdos in aeternum* din Ps. CIX, 4, Melchisedec din Epistola către Evrei (V, 6 etc.,), prefigurare a lui Hristos, născut de o femeie, fără tată trupesc, ca şi Hristos „care s-a făcut nu după legea unei porunci trupeşti" (Evr., VII, 16); şi imitarea naşterii lui Hristos este atât de flagrantă încât cu siguranţă aceasta este raţiunea pentru care cel de-al doilea revizor slav, ocupat să transcrie apocriful în slavona corectă, s-a oprit brusc, fiindu-i teamă de sacrilegiu.[3]

De fapt, revizorul se opreşte din lucru în faţa legendei naşterii miraculoase a lui Melchisedec (cap. XXIII din Enoh-ul iudeu), ceea ce face povestirile lui Nir (cap. XXII) şi Matusalem (cap. XXI şi XXII) lipsite de sens.

---

* Vezi *Păstorul lui Herma*, trad. Monica Medeleanu, Ed. Herald, Bucureşti, 2007.

În versiunea creştină există un împrumut incontestabil din versiunile anterioare şi din acest motiv, ţinând cont de subiect, din terminologia proprie Vechiului Testament; împrumuturile către Evanghelie par a face obiectul unei transpoziţii: „O cunoaştere directă a ebraicii este indicată pentru numele proprii." Dar mai ales (şi astfel ajungem direct la subiectul nostru) cartea

> povesteşte, cu înţelepciune şi cu o grijă artistică vădită, o istorie miraculoasă devenită tradiţională de la Enoh-ul iudeu, şi căruia el simte şi ştie să-i facă simţită întreaga măreţie: răpirea lui Enoh, revelaţia ce-i este făcută privitoare la tainele cerului, discuţia cu Dumnezeu, misiune sa pe lângă oameni, rolul de scrib în cer. *El inventează o altă istorie, cea a lui Melchisedec, de un simbolism transparent marcând continuitatea Bisericii în preoţii săi, de la cei ai vechii Legi până la Preotul prin excelenţă, noul Melchisedec din Epistola către Evrei.*[4] Nu i se va reproşa decât abundenţa în predicarea moralizatoare: cuvântările lui Enoh către fiii săi şi faţă de popor sunt lungi (cap. XIII-XVIII), cu reluări şi expresii de rămas-bun reiterate înainte de părăsirea acestei lumi, ce sunt mai mult prolixe decât emoţionante.

Citām acum pasajele care interesează în mod special studiul nostru amintind totuşi că, în istoria ce va urma, Nir este al doilea fiu al lui Lameh, cel pe care Matusalem murind îl desemnează poporului prin cuvintele: „Acesta este Nir; începând de astăzi el va fi, în faţa voastră, îndrumătorul stăpânilor."

> Şi iată pe femeia lui Nir, Sofonim, stearpă şi care nu-i dăduse copii lui Nir, şi Sofonim ajunsese la bătrâneţe şi i se apropia moartea, şi ea rămăsese grea; or, Nir preotul nu dormise cu ea din ziua în care Domnul îl adusese în faţa poporului. Lui Sofonim îi era ruşine şi se ascundea zilnic, şi nimeni din popor nu ştia. Şi, în ziua naşterii, Nir îşi aminteşte de ea şi o cheamă în casă la el spre a sta de vorbă. Şi Sofonim merse la bărbatul său (Nir), şi iată, ea era însărcinată la vremea naşterii. Şi, văzând Nir ruşinea cea mare din partea ei, îi zise: „De ce femeie ai săvârşit aceasta, şi m-ai

> făcut de ruşine în fața întregului popor? Şi acum du-te de la mine, du-te acolo unde ai conceput ruşinea pântecelui tău, pentru că eu nu mi-am pătat mâinile cu tine şi nu am păcătuit în fața Domnului." Şi Sofonim răspunse soțului său: „Iată, stăpâne al meu, sunt la bătrânețe, şi nu mai am în mine (bucuria din) tinerețe şi nu ştiu cum a fost zămislită neruşinarea în pântecele meu." (Şi) Nir nu a crezut-o, şi Nir i-a spus a două oară: „Fugi de lângă mine de teamă să nu te lovesc şi ca nu cumva să păcătuiesc în fața Domnului."

Auzind reproşurile soțului său, Sofonim cade moartă alături de el. Cu inima sfâşiată, Nir dă fuga la Noe, fratele său, căruia îi povesteşte tot ceea ce se petrecuse; la rândul său, Noe se grăbeşte să meargă la casa fratelui său.

> Femeia fratelui său avea aspect de moartă, cu pântecele la vremea naşterii. Şi Noe îi spune lui Nir: „Nu te îndurera, frate Nir, căci Domnul a ascuns astăzi ruşinea noastră de vreme ce nimeni din popor nu ştie; şi acum să ne grăbim, (şi) s-o îngropăm acolo, şi Domnul va ascunde ruşinea noastră." Şi au aşezat-o pe Sofonim pe un pat, (şi) au îmbrăcat-o cu veşminte negre şi au închis uşa, şi au săpat mormântul în taină.

Romanul „negru" nu se sfârşeşte tot atât de bine: copilul iese din cadavrul Sofonimei atunci când frații se pregăteau să-i pună linţoliul. Atunci ei descoperă copilul.

> Noe şi Nir s-au înspăimântat foarte căci copilul ieşit din trupul (mamei sale) vorbea prin gura sa şi binecuvânta pe Dumnezeu. Noe şi Nir îl cercetară (îndelung), zicând: „Este al Domnului, fratele meu." Şi iată, pecetea sacerdoțiului (era) pe pieptul său şi în înfățişarea lui slăvită. Şi Noe îi spune lui Nir: „Frate, iată că Domnul reînnoieşte lăcaşul de sfințenie după noi." Şi Nir şi Noe se grăbesc să spele copilul şi îl îmbracă în veşminte de sacerdot. Şi îi dădură pâinea binecuvântării, şi acesta mâncă. Şi i-au dat numele de Melchisedec. Şi Noe şi Nir au luat trupul Sofonimei şi l-au despuiat de veşmintele negre, (şi) l-au spălat şi l-au îmbrăcat cu veşminte strălucitoare (şi) alese. I-au zidit un alt mormânt, şi Noe, Nir şi Melchisedec au mers şi au aşezat-o în mormânt (cu onoruri) publice. Şi Noe i-a spus fratelui

> său: „Păstrează copilul la adăpost până în clipa (favorabilă), căci poporul a devenit păcătos pe tot pământul, și văzându-l, vor căuta să-l dea morții." Și Noe plecă la locul (unde își avea locuința).

Nir se plânge de nedreptățile din vremea sa și îl invocă pe Dumnezeu ca să știe ce să facă cu copilul în asemenea împrejurări, având în vedere apropierea judecății.

El îi adresează lui Dumnezeu o rugăciune în următorii termeni:

> „Ce ar trebui să fac pentru ca el să nu rămână cu noi în această pustiire?" Domnul îl auzi pe Nir, și-i apăru într-o viziune din noapte, și-i zise: „Iată, Nir, deja o mare stricăciune a avut loc pe pământ: nu o voi mai suferi și nu o voi mai îndura. Iată, voiesc ca în curând să aduc asupra pământului o mare distrugere; dar pentru copilul cel mic să nu ai grijă, Nir, căci, în scurtă vreme, voi trimite pe îngerul meu Mihail, și el va lua copilul și-l va așeza în paradisul Edenului. (Și) el nu va pieri cu cei ce trebuie să piară, și eu îl voi înălța și el va fi preotul preoților, pe veci Melchisedec, și-l voi sfinți, și eu îl voi preschimba într-un popor mare care mă va binecuvânta."

Nir „se sculă din visul său" și-l binecuvântă pe Domnul prin cuvinte ce-l anunțau pe Melchisedec:

> „Binecuvântat fii Doamne, Dumnezeu al părinților noștri, căci nu ai pedepsit preoția mea și preoția părinților mei, căci prin cuvântul tău ai făcut un mare preot în pântecele Sofonimei, femeia mea. Căci eu nu aveam urmași, și copilul acesta va ține locul urmașilor mei și el va fi ca un fiu al meu, și tu îl vei număra printre slujitorii tăi, *Sonfi* și *Onoh, Rusi* și *Milam* și *Seruh* și *Arusan, Nail* și Enoh și Matusalem și slujitorul tău Nir, iar Melchisedec va fi preotul preoților într-un alt neam. Eu știu întru adevăr că acest neam va sfârși în tulburare și toți vor pieri, și în ziua aceea Noe fratele meu va fi pus deoparte pentru ca oamenii să nu piară cu totul, și din neamul său se va ridica un popor numeros, și Melchisedec va deveni fruntea preoților într-un popor care te slujește, Doamne."

Copilul rămâne patruzeci de zile în sălaşul lui Nir, după care Domnul se adresează astfel lui Mihail:

„Cobori pe pământ lângă Nir preotul, şi ia copilul Melchisedec ce se află cu el şi aşează-l în paradisul Edenului veghindu-l. Căci timpul se apropie, şi eu voi revărsa toate apele peste pământ, şi tot ceea ce este pe pământ va pieri, şi eu voi ridica un alt neam, şi *Melchisedec va fi preotul preoţilor în acest neam.*" Şi Mihail se grăbi să coboare zburând în noapte. Şi Nir dormea în patul său în noapte. Mihail i-a apărut şi i-a zis: „Aşa vorbeşte Domnul lui Nir: Dă-mi înapoi copilul pe care ţi l-am încredinţat." Şi Nir nu l-a recunoscut pe cel ce îi vorbea. Şi inima sa era tulburată şi (el a cugetat astfel): „Dacă poporul, aflând de copil, îl va lua şi-l va ucide? Căci inima poporului a ajuns rea în faţa Domnului." Şi i-a răspuns lui Mihail: „Nu este nici un copil la mine şi eu nu recunosc pe cel ce-mi vorbeşte."

Mihail l-a asigurat pe Nir:

„Nu te teme, Nir, eu sunt arhanghelul Domnului, Domnul m-a trimis, şi iată, îl voi lua pe copilul tău şi voi pleca cu el şi-l voi aşeza în paradisul Edenului." Şi Nir îşi aminti prima gând şi îl crezu; şi îi zise lui Mihail: „Binecuvântat (este) Domnul care te-a trimis astăzi la mine, şi acum binecuvântează pe slujitorul tău Nir, şi ia copilul şi fă cu el tot ce ţi s-a spus." Şi Mihail a luat copilul (Melchisedec) în noaptea aceea pe aripile sale, şi l-a aşezat în paradisul Edenului. Şi Nir se sculă de dimineaţă, şi se duse la casa sa, şi nu găsi copilul. Şi se veseli şi se mâhni foarte mult Nir, căci ţine la copil ca la fiul său[5]...

Să semnalăm în sfârşit că traducătorul textului slav din care am reprodus un lung extras referitor la „miracolul Melchisedec" continuă traducerea unei anexe purtând *notele revizorului*. Şi iată deci pasajele relative la capitolul XXIII din carte, şi deci la Melchisedec:

... şi îl va aşeza în paradisul Edenului, *în paradisul (terestru), unde Adam a locuit mai înainte şapte ani, el care avea cerul deschis întotdeauna până la păcat.* Şi *acest copil* nu va pieri laolaltă cu cei care pier *în această generaţie,* pentru că eu l-am ridicat pentru *ca el* să fie preotul preoţilor *sfinţiţi, Melchi*sedec, şi

voi statornici *ca el să fie mai mare peste preoţii care au fost mai înainte.*[6]

Altă particularitate relevată de text:

...şi acest Melchisedec va fi *mai marele acestor treisprezece preoţi dinainte. Şi apoi, în ultimul neam, va fi un alt Melchisedec.*

Aşa apare deci, în carte, termenul de treisprezece preoţi.

Şi apoi el va fi mai mare peste toţi, marele preot suprem, cuvântul lui Dumnezeu şi puterea de a săvârşi minuni mari şi mai slăvite decât toate cele care au fost. Acest *Melchisedec va fi preot şi rege în locul (numit) Achuzan, adică în centrul pământului, acolo unde a fost creat Adam,* şi care apoi îi va fi mormânt. Şi despre acest mare preot este scris dinainte că va fi înmormântat şi el în locul ce reprezintă centrul pământului; la fel cum Adam a înmormântat în acest loc pe Abel, ucis de fratele său Cain, căci a rămas trei ani fără să fie înmormântat până ce acela l-a îngropat pe mezinul său. Eu ştiu că va veni o mare tulburare şi acest neam va sfârşi în tulburare şi totul va pieri, în afară de Noe, fratele meu ce va fi păstrat, şi apoi din neamul său se va face procrearea, şi va fi un alt popor, şi va fi un alt Melchisedec, mai marele preoţilor în popor, fiind rege şi slujindu-l pe Domnul.

În sfârşit, ne este dată o ultimă precizare în legătură cu Melchisedec:

„... şi *eu îl voi aşeza în paradisul Edenului şi acolo va sta pentru vecie.* Şi când va fi a douăsprezecea generaţie, şi când se vor împlini 1070 ani, un om drept se va naşte în această generaţie. Şi Domnul îi va spune să urce pe muntele unde va sosi arca lui Noe, fratele tău. Şi acolo va găsi un alt Melchisedec, ce vieţuise acolo şapte ani ascunzându-se de poporul idolatru, ce nu reuşiseră să-l piardă. El îl va aduce înapoi şi va fi primul preot şi rege în aşezarea Salem, obârşie pentru preoţi după chipul acestui Melchisedec. Se vor împlini apoi 3432 ani de la începutul şi crearea lui Adam, şi de la acest Melchisedec vor exista doisprezece preoţi până la marele egumen, adică îndrumător, care a făcut toate lucrurile văzute şi nevăzute." Şi Nir îşi aminti prima cugetare[7]...

În această abundență de citate se observă cum *Cartea secretă despre răpirea lui Enoh cel Drept* prezintă o importanță capitală pentru înțelegerea rolului sortit regelui Păcii și Dreptății la iudeo-creștini, și natura „funcțiunii" sale, transmisibilă din generație în generație din vremea paradisului - Tradiția primordială - dar unică în denumirea lui Melchisedec.

Se va reține din textul pe care tocmai l-am citat un anumit număr de „chei" ce vor fi utilizate de Guénon atunci când va trata despre Melchisedec și Tradiția primordială: creație adamică, paradis, centrul pământului, arcă, instituție sacerdotală duodecimală, în sfârșit Salem și Melchisedec.

NOTE

1. *Cartea secretelor lui Enoh*, text slav și traducere franceză de A. Vaillant, profesor la Collège de France, editată de Institutul de studii slave, 1976.
2. A. Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, t. II, pp. 89 sq.
3. Introducerea lui A. Vaillant la *Le Livre des secrets d' Hénoch*, (op. cit., p. XI).
4. Subliniat de noi.
5. *Livre des secrets d' Hénoch*, cap. XXVIII.
6. Pasaje subliniate de noi.
7. *Op. cit.* Pasaje subliniate de noi.

XVIII

TEZA GUÉNONIANĂ ŞI CRITICA DE AZI

Criticii catolici

Vom face acum un salt, în mod intenţionat, din vremea Apocrifelor în epoca modernă, pentru a scoate în evidenţă contrastele conceptuale. Astfel scriitorul catolic şi masonic Alec Mellor îi va urma cardinalului Daniélou - la care ne vom referi curând - atunci când va rezuma pe scurt, în propriul său *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Franc-maçons*[1], biografia lui René Guénon. Într-adevăr, el va scrie:

> Ipoteza sa despre o *pretinsă Tradiţie primordială nu are nimic original, în ciuda pedanteriei cu care a fost prezentată de anumiţi guénonieni.* Este vârsta de aur a cosmogoniilor antice... Din punct de vedere filozofic, *ea este o pură imaginaţie a spiritului. Din punct de vedere istoric, ipoteza rămâne nedemonstrată şi chiar contrazisă de ştiinţele umaniste. Din punct de vedere religios, ea este o aberaţie faţă de revelaţia primară şi Cădere*[2]...

Verdictul este fără nuanţă şi fără apel. Totuşi, din 1953, cardinalul Daniélou, pe atunci P. Daniélou, dezvoltase mai în detaliu critica ideii guénoniene relativă la Tradiţia primordială. Într-adevăr, amintim că Guénon vedea în această Tradiţie originară un fel de perfecţiune tradiţională, sau *Adevăr*, şi tradiţiile ulterioare i se păreau:

- pe de o parte, că îşi trag din filiaţiile lor cu Tradiţia primordială „regularitatea" şi de aici autenticitatea şi legitimitatea;

- pe de altă parte, şi chiar sub rezerva precedentă, că acestea nu pot invoca decât un nivel secundar de integritate sau de capacitate de a-şi conduce adepţii către ţelul fixat: originea şi „omul integral" sau chiar „omul universal".[3]

O asemenea perspectivă postulează cert în favoarea adaptărilor providenţiale în decursul timpului dar în acelaşi timp implică o diminuare tradiţională din ce în ce mai „ridicată" în decursul ciclului. Avem de a face, la Guénon, *cu o curbă descendentă şi regresivă.*

P. Daniélou, dimpotrivă, exaltând revelaţia creştină şi caracterul său unic, vede în succesiunea legămintelor o *progresie.* Astfel legămintele lui Dumnezeu cu oamenii ce îl preced pe Avraam şi Iisus sunt legăminte care

> reprezintă o formă autentică de religie, manifestare a lui Dumnezeu prin regularitatea ciclurilor cosmice, ce corespund legământului noahic. Dar acest prim legământ este totuşi perimat atunci când intervine un legământ nou şi mai bun.[4]

Cine nu vede totuşi pericolul acestei teze pentru creştinism? Dacă legământul încheiat cu Hristos este superior celui făcut cu Moise, şi acesta celui intervenit cu Avraam, apoi cel al lui Avraam la rândul său superior legământului noahic, fără îndoială nu se mai poate vorbi de o superioritate a Tradiţiei primordiale aşa cum a făcut-o Guénon... dar în compensaţie şi în mod logic, *după cum am semnalat în trecere şi urmărind acelaşi raţionament, trebuie să admitem aceeaşi linie ascensională a revelaţiilor succesive în decursul timpului, că islamul este superior creştinismului şi tuturor tradiţiilor precedente...* Acest lucru este verosimil pentru gândirea musulmană, dar ne îndoim că ea ar câştiga simpatia lui P. Daniélou![5] De unde afirmaţia anumitor musulmani şiiţi: „Creştinismul este iudaismul în devenire şi islamul este creştinismul în devenire."

P. Daniélou va contesta şi argumentul avansat de Guénon pentru a justifica o origine comună diferitelor tradiţii, pentru cunoaşterea înrudirilor simbolice. Citâm:

– despre tradiţiile ce dispun de simboluri apropiate:

> Faptul ne prilejuieşte o remarcă importantă: aceea că diferitele tradiţii ne prezintă aceleaşi simboluri sau simboluri apropiate. Cui să-i atribuim această permanenţă? Concepţia unei transmiteri efective plecând de la o origine comună

> este puţin acceptabilă. Se poate ca Guénon să o fi susţinut câteodată; este aici unul dintre punctele contestabile din concepţia sa.
>
> - despre creştinism şi Tradiţia primordială:
>
> Guénon face să intre şi simbolistica creştină în această simbolistică tradiţională. El apropie simbolistica crucii din India cu cea din creştinism. Observă că numărul celor doisprezece apostoli atestă importanţa dată numărului doisprezece apărut, pe altă parte, şi în doctrina semnelor zodiacale. Roba albă a papei atestă o valoare culorii albe ce se regăseşte în toate religiile. Există deci analogii certe. Ele îl fac pe Guénon să vadă în creştinism una dintre formele Tradiţiei primordiale şi să se intereseze de ceea ce este comun creştinismului şi celorlalte tradiţii. De aici începem să nu mai putem să-l urmăm. Creştinismul recunoaşte foarte bine existenţa unei simbolistici naturale, care se leagă de religia cosmică, adică acea revelaţie a lui Dumnezeu prin lumea vizibilă, accesibilă tuturor oamenilor, despre care am vorbit mai sus.

Pentru acest omul religios catolic, creştinismul înseamnă altceva. El este o apariţie bruscă şi violentă în istorie a lui Dumnezeu, un eveniment radical nou, scrie el.

Aici intervine o dihotomie relativă la „sensul" Crucii, o divergenţă cvasiabsolută cu privire la semnificaţia Crucii:

> ...Dacă crucea are o asemenea importanţă pentru el, este nu din cauza valorii sale simbolice mai întâi, ci pentru că Hristos a fost dat morţii pe o spânzurătoare făcută din două bucăţi de lemn. Această dată istorică este prima. Cum spânzurătoarea avea în mod vag forma unei cruci, liturghia a încărcat-o ulterior cu tot simbolismul natural al crucii, ea semnificând cele patru dimensiuni sau axa lumii. S-a arătat astfel cum crucea lui Iisus Hristos avea valoarea unei mântuiri universale. Dar simbolismele sunt secundare în raport cu faptele istorice. *Şi această importanţă a creştinismului ca noutate absolută este neglijată în întregime de Guénon.*[6]

Continuăm să cităm câteva extrase din capitolul X „Simbolism şi istorie" din aceeaşi lucrare semnată de P. Daniélou:

> Se poate afirma cu claritate incertitudinea ce domneşte în legătură cu subiectul ce explică discreditarea de care se bucură cunoaşterea simbolică. Ea apare ca nefiind susceptibilă de o rigoare suficientă pentru a i se putea da credit. Trebuie să recunoaştem că în realitate simbolurile prezintă întotdeauna o anumită polivalenţă. Astfel noaptea este tot aşa de bine susceptibilă de a semnifica lumea morţii şi a răului ca şi cea a transcendenţei. Apele sunt atât reprezentarea puterii creatoare cât şi a puterii distructive. Ceea ce explică faptul că i-am putea găsi semnificaţii diferite în medii diferite. Şi polivalenţa are avantajul de a împiedica simbolismul să poată fi redus la o algebră simplistă.

În cele din urmă, se ajunge la o combatere temeinică a unei tradiţii primare sau primordiale:

> O altă interpretare constă în a vedea în comunitatea de reprezentări vestigiile unei tradiţii comune primare mai mult sau mai puţin degradată. Astfel diversele povestiri ale Potopului ar fi rămăşiţele unei tradiţii referitoare la un eveniment istoric anterior separării diferitelor neamuri.
> Toate aceste explicaţii sunt insuficiente. Trebuie să se ajungă la concluzia după care comunitatea simbolurilor în diferitele religii este expresia unor demersuri paralele şi ea este în consecinţă legată de conţinutul obiectiv al simbolurilor însăşi.[7]

Este adevărat că autorul nu va nega reluarea simbolurilor proprii tradiţiilor anterioare şi faptul va fi acum o ocazie pentru el, nu numai de a integra creştinismul pe curba ascensională a tradiţiilor, ci şi de a-i da un caracter unic, incomparabil, şi care nu mai este o îndepărtată descendenţă a Tradiţiei primordiale, ci Tradiţia perfectă şi divină. Astfel:

> . . . depăşind religia cosmică, religia mozaică şi cristică nu o distrug, ci şi-o asumă. Este un lucru important pentru noi. Căci el explică reluarea de către religia biblică a simbolurilor religiei cosmice pentru a le face însemnele realităţilor proprii. Am notat deja acest fapt la povestirile din Geneză.
> Reluarea simbolurilor religiei cosmice a fost practicată şi de creştinism în raport cu religiile elenistice. Credinţa creştină este credinţa în evenimentul istoric al lui Hristos mort şi

înviat, care nu are nici un fel de legătură cu tema zeilor morţi şi înviaţi din religiile de mistere, expresie a ritmului biologic al alternanţei anotimpurilor. Dar este adevărat că şi creştinismul a reluat anumite teme din aceste religii pentru a le încărca de semnificaţia sa originală. Naşterea lui Hristos este un eveniment istoric unic şi ireversibil.[8]

Şi iată chiar fondul gândirii teologului: perspectivele lui Guénon i se par radical incompatibile cu creştinismul prin faptul că elimină „efectiv ceea ce este însuşi conţinutul său: afirmarea caracterului absolut privilegiat al învierii lui Iisus Hristos".[9]

Vom găsi aceste „reticenţe creştine" exprimate mai ferm de către cardinalul Daniélou în interviul cu jurnalistul de la revista *Planète*, în numărul din 1970 consacrat lui René Guénon. Iată câteva extrase simptomatice:[10]

> Cred că Guénon *se înşală în totalitate atunci când vede în creştinism una din expresiile Tradiţiei primordiale, sau, ca să o spunem într-o manieră mai generală, unul din procesele de expresie a dimensiunii metafizice*. Mi se pare deci că la acest nivel el nu recunoaşte în totalitate ceea ce constituie natura proprie creştinismului, căci acesta nu relevă o anumită percepţie metafizică a dimensiunilor permanente ale omului. El purcede din însăşi intervenţia lui Dumnezeu în istorie. Adică ceva ce prezintă într-o manieră absolut necesară un caracter de istoricitate, în sensul de ceva ce este înscris în istorie şi în timp şi care, prin aceeaşi ocazie, prezintă un caracter de contingenţă ce marchează un progres în raport cu ceea ce l-a precedat.

În legătură cu acest subiect, P. Daniélou nu ezită să opună metafizica şi profeţia; se va constata şi din următorul citat din lucrarea sa:

> Există la Guénon un fel de alergie la tot ceea ce este istoric; ceea ce îl face să nu recunoască în întregime că *ceea ce este istoric nu este în mod necesar expresia unui mod de degradare a eternului*, ci că istoria poate fi locul realizării unui plan divin ce se dezvoltă în mod progresiv. Se poate spune că aceasta constituie însăşi esenţa religiilor biblice, a iudaismului mai întâi şi apoi a creştinismului sub diferitele sale

forme. În acest sens, în mod clar dimensiunea profetică se opune dimensiunii metafizice. Metafizica este cea care sesizează aspectele permanente ale naturii umane, profeţia este cea care sesizează această îndeplinire.

Survine o nouă negare a Tradiţiei mame de la care ar putea proveni creştinismul şi toate tradiţiile religioase:

Aş spune, pentru a încheia ideea, că este păcat că (Guénon) nu a perceput existenţa în tradiţia iudeo-creştină a manifestării unei dimensiuni proprii realităţii umane în relaţia sa cu Dumnezeu. Este ceea ce a făcut ca religiile biblice, şi creştinismul în particular, să nu fie, la nici un nivel, vreuna dintre formele Tradiţiei primordiale, ci reprezintă apariţia a ceva nou ce introduce astfel existenţa umană într-o nouă dimensiune.[1]

Pentru P. Daniélou devine evident că opera lui Guénon este o operă care dă realităţii religioase totale o viziune complet mutilată.

Cât despre superioritatea directă a creştinismului, superioritate pe care Guénon nu o recunoaşte, ea vine chiar din întruparea Cuvântului. Este unică şi nu poate fi decât universală, pentru că ea este singura în stare să aducă oamenilor revelaţia Dumnezeului făcut om, nu în diferitele manifestări, ca în hinduism, ci într-un om special, Iisus Hristos care devine Mântuitorul Nostru; adică Mântuitorul întregii Omeniri. Ea ar trebui să conducă în totalitatea sa la recunoaşterea realităţii unice şi ireversibile a lui Iisus Hristos pentru a accede la parusia.

Permanenţa simbolurilor nu constituie în ochii autorului un argument decisiv în favoarea unei tradiţii primare, şi el scrie clar:

Diferitele tradiţii ne prezintă aceleaşi simboluri sau simboluri foarte apropiate. De unde vine această permanenţă? O repet, concepţia unei transmiteri concrete plecând de la o origine comună este puţin acceptabilă. Şi este şi mai satisfăcător de a vedea aici, împreună cu Mircea Eliade, faptul că simbolurile sunt fondate pe însăşi natura realităţilor vizibile şi ale minţii omeneşti, astfel că aceasta dă în mod spontan aceleaşi semnificaţii aceloraşi obiecte. *Există deci o simbolistică universală;*

în această simbolistică, după René Guénon, intră şi simbolistica creştină. El apropie simbolistica Crucii din India de cea a creştinismului. Observă că numărul de doisprezece apostoli atestă importanța dată numărului doisprezece ce apare, pe altă parte, în doctrina semnelor zodiacale. *Există deci analogii certe. Ele îl vor conduce pe Guénon să vadă în creştinism una din formele Tradiției primordiale şi să-l intereseze în creştinism ceea ce este comun cu alte tradiții. În mod evident noi nu-l putem urma.*

Cu siguranță, Părintele recunoaşte în mod absolut existența unei simbolistici naturale, pe care o leagă de altfel de religia cosmică, adică de această revelație a lui Dumnezeu prin intermediul lumii vizibile pentru toți oamenii. Totuşi el observă importanța Crucii pentru creştin, lucru datorat unui motiv cu totul diferit de cel evocat de René Guénon. De fapt totul ține de acest motiv. În opoziția sensului dat Crucii: *primatul Răstignitului*, unic şi excepțional, sau *primatul simbolului* reflex al Tradiției primordiale, nu se regăsesc oare cei doi termeni *aparent contradictorii* ai revelației creştine? Temeni definiți astfel:

- termenul *paulin* de întrupare, moarte şi înviere corporală a lui Iisus Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu;
- termenul de *gnostic* şi melchisedechian al lui *Christos Angelos* şi al antropomorfozei divine?

Să reamintim:

> Nu din cauza valorii sale simbolice mai întâi, ci pentru că Hristos a fost dat morții pe o spânzurătoare făcută din două bucăți de lemn. Această dată istorică este prima. Cum spânzurătoarea avea în mod vag forma unei cruci, liturghia a încărcat-o ulterior cu tot simbolismul natural al crucii, ea semnificând cele patru dimensiuni sau axa lumii. S-a arătat astfel cum crucea lui Iisus Hristos avea valoarea unei mântuiri universale. Însă aceste simbolisme sunt secundare în raport cu faptele istorice.

Aceasta este concluzia viitorului cardinal Jean Daniélou.

La fel stau lucrurile şi în cazul „doctrinei ciclurilor", şi implicit a primordialității unei tradiții, iterativă în esență, de

la vârsta de aur la vârsta întunecată, pe care P. Daniélou o combate cu tărie în numele creştinismului:

> Cred că viziunea lui Guénon ce urmează doctrina indiană a ciclurilor (*Kalpas*), care consideră că există un fel de ritm ce comportă o decadenţă progresivă, urmată de reînceputuri, provine dintr-o viziune ciclică a lucrurilor şi fiinţelor. Această viziune nu este absolut deloc cea a creştinismului *care vede în Sfârşit Mântuirea, şi care refuză de asemenea primatul unei revelaţii primordiale anterioare de la care plecând nu ar mai exista apoi decât decăderea. În consecinţă, dacă perfecţiunea este la origini, este evident că tot ceea ce vine şi urmează să vină, nu poate fi decât clasat printre succesiunile acestei „Vârste întunecate", despre care ne vorbeşte Guénon.*

Viziune prea pesimistă şi negativă în ochii săi şi care nu se poate înscrie în gândirea creştină căci, ne spune el:

> în perspective unei filozofii creştine a istoriei există, în acelaşi timp, bineînţeles, elemente de decadenţă şi forţe ale progresului. Prin acest fapt nu se poate considera că evoluţia istoriei este un proces de dezagregare în raport cu tradiţia primară.[12]

Am subliniat înadins, în interviu, ideile conducătoare ale Părintelui Daniélou şi afirmaţiile sale referitoare la acceptarea tezelor guénoniene despre Tradiţia primordială, în raport cu care fiecare dintre monoteisme - şi deci şi creştinismul - nu ar fi decât o expresie derivată.

Rămâne rolul lui Melchisedec. Vom vedea ulterior ceea ce acelaşi cardinal Daniélou a definit ca fiind funcţiunea melchisedechiană.

Sprijinul masonic faţă de conceptele guénoniene

Să recunoaştem că efectiv prezentarea tradiţională făcută de Guénon lui Melchisedec de-a lungul operei sale îl face suspect de „devalorizarea" persoanei lui Hristos şi a transcendenţei creştinismului, în profitul unui principiu extrapersonal. Este inconvenientul discursivului în limbile occidentale.

În schimb, Jean-Pierre Berthelon (*Jibrâil*), de-a lungul lucrării sale *Miscellanées traditionnelles et maçonniques*[13] a rezu-

nat foarte bine învăţătura lui Guénon legată de acest subiect, învăţătură care arată *cu adevărat caracterul unic şi etern* al funcţiunii Logosului, al Adevărului, şi al tradiţiilor care o manifestă pornind de la prima revelaţie sub forma „Tradiţiei primordiale".

Vom vedea, la sfârşitul studiului nostru, că există totuşi un caracter „unic" şi transcendent al creştinismului pe care teologii îl vor putea pune în evidenţă... admiţând cu siguranţă teza „non-evoluţionistă" a unei vârste de aur tradiţionale!

Îl cităm pe J.-P. Berthelon care, după cum precizam anterior, retrasează în câteva pagini[14] ceea ce noi am detaliat îndelung în chiar miezul Sumei guénoniene, în legătură cu „Melki-Tsedec" (după ortografia din *Roi du Monde*):

Comentariul sfântului Pavel din Epistola către Evrei este extrem de semnificativ în această privinţă:

> Căci acest Melchisedec, rege al Salemului, preot al lui Dumnezeu cel Prea Înalt, care a întâmpinat pe Avraam, pe când se întorcea de la nimicirea regilor şi l-a binecuvântat; Căruia Avraam i-a dat şi zeciuială din toate, se tâlcuieşte mai întâi: rege al Dreptăţii, apoi şi rege al Salemului, adică rege al Păcii; Fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea.
> În Epistola către Evrei mai este indicat că:
> Fără de nici o îndoială, cel mai mic ia binecuvântare de la cel mai mare.
> Or, Avraam recunoaşte superioritatea a lui Melki-Tsedec dându-i zeciuială, marcând astfel dependenţa faţă de el.
> Asupra acestui aspect al raportului inferioritate-superioritate, R. Guénon scrie că există acolo o adevărată învestitură aproape în sensul feudal al cuvântului, dar cu diferenţa că este vorba de o învestitură spirituală.
> Despre punctul de vedere menţionat, regăsim ideea emisă de Părintele Jean Daniélou de recunoaştere că învestitura spirituală marchează punctul de joncţiune al marii tradiţii primordiale - sau religia cosmică - cu tradiţia ebraică.
> De atunci, Avraam va fi asociat acestei influenţe spirituale pentru că enunţul din Geneză îl pune în relaţie directă cu Dumnezeu cel Prea Înalt, identificat apoi de el cu Iahve.

Prin urmare, dacă Melki-Tsedec este superior lui Avraam, aceasta este dovada că Elion - Cel Prea Înalt - Dumnezeul lui Melki-Tsedec este în aceeaşi măsură superior lui Shaddai - Atotputernicul - Dumnezeul lui Avraam.
Să precizăm totuşi că primul termen: Elion reprezintă un aspect divin mai elevat decât al doilea termen Shaddai.
Mai este ce semnalat o particularitate extrem de interesantă: El-Elion şi Emmanuel au acelaşi număr: 197; este deci posibil să afirmăm că cele două nume sunt echivalente. Din echivalenţă se poate trage următoarea concluzie:
Sacerdoţiul creştin este cel al lui Emmanuel şi sacerdoţiul lui Melki-Tsedec este cel al lui El-Elion, echivalenţa celor două nume permiţându-ne deci să spunem că cele două sacerdoţii nu sunt decât unul singur şi că, de atunci, sacerdoţiul creştin, comportând ofranda euharistică a pâinii şi vinului, este esenţialmente „după rânduiala lui Melki-Tsedec".

Melki-Tsedec, preot al religiei primordiale

(Melki-Tsedec) îl cunoaşte pe adevăratul Dumnezeu, nu sub numele de Yahve[15], care va fi revelat lui Moise, ci sub numele de El, cel al Dumnezeului creator cunoscut prin lucrarea sa în lume. Există aici o nouă atestare a cunoaşterii lui Dumnezeu prin cosmos ce-i fusese deja arătată lui Enoh, profetul religiei cosmice.
Melki-Tsedec este preotul acestei religii primare a umanităţii care îmbrăţişează toate popoarele căci ea nu este limitată la Israel. Într-adevăr, el oferă sacrificiul lumii întregi, care este Templul, dar care nu este sacrificiul specific lui Israel. Este interesant de notat că acest sacrificiu nu este cel al sângelui, al unui animal, nu este expiatoriu; el este ofranda pură a pâinii şi vinului, este deci un sacrificiu prin acţiunea de mulţumire...

Melki-Tsedec, preot unic, primul şi ultimul principiu al Sacerdoţiului veşnic

. . .Melki-Tsedec primeşte zeciuială de la Avraam, adică parte luată din toate bunurile pentru a servi cultului lui Dumnezeu şi dacă Avraam este iniţiatorul unui nou legă-

mânt, el aduce mai întâi omagiul legitimităţii primului legământ în mâinile marelui preot.
În legătură cu aceasta, este bine să amintim că într-un alt moment al istoriei, Iisus a primit botezul de la Ioan Botezătorul înainte de a-l vedea înclinându-se în faţa sa.
Tot ceea ce precede face să apară măreţia lui Melki-Tsedec. Dar această măreţie nu constă doar în înfăţişarea celui ce va fi marele preot în veac şi va oferi sacrificiul perfect, ci şi în ceea ce Psalmistul anunţa:
„Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melki-Tsedec", adică la sfârşitul vremii va reapărea ultimul mare preot, cel care va fi mare preot în veac pentru că el ar epuiza realitatea sacerdoţiului şi după el nu ar putea să mai fie un altul.

Melki-Tsedec, principiul iniţierii sacerdotale

Se consideră deseori că vinul este reprezentarea adevăratei Tradiţii iniţiatice după ce SOMA, băutura cunoaşterii din Tradiţiile orientale, a devenit necunoscută. Este deci o băutură substituită dar care păstrează caracterul iniţiatic. La evrei, cuvintele IAIN (vin) şi SOD (mister) au acelaşi număr (7?) şi se substituie unul cu celălalt.
La sufiţi, vinul nu este permis tuturor oamenilor; el este rezervat elitei şi e simbolul cunoaşterii esoterice, de aceea oamenii nu pot bea vin nepedepsiţi.

În legătură cu cele precedente, constatăm că folosirea vinului într-un rit stabilit conferă acestuia un caracter specific, net iniţiatic. Ofranda lui Melchisedec, prefigurare a ofrandei euharistice creştine, ni se pare, din punct de vedere iniţiatic, extrem de importantă, şi ea ne-a incitat să semnalăm aspectul particular al rolului băuturii.

În Evul Mediu, figura misterioasă a „Preotului Regal Ioan" reproduce, într-un anumit sens, pe cea a lui Melki-Tsedec prin faptul că ea este similară cu ideea unui centru suprem; apărătorii medievali ai Ideii imperiale nu s-au lipsit de referirea la Melki-Tsedec pentru a revendica superioritatea regalităţii faţă de Biserică.

Cum putem să-l situăm pe Melchisedec dacă ţinem cont de constatările enunţate?

Acest „Om viu" din toată veşnicia nu este altul decât Manu, cel care rămâne într-adevăr de-a pururi adică pe durata întregului ciclu sau Manvantara, pentru că el este „fără spiţă de neam", originea sa fiind non-umană. Gnosticii alexandrini îl calificau pe Melki-Tsedec ca „Marele Primitor al Luminii veşnice", calificarea corespunzând chiar funcţiunii lui Manu, cel ce primeşte lumina inteligibilă printr-o rază emanând din Principiu şi care o reflectă în manifestarea ce constituie domeniul său.

Conform tradiţiei,

noi suntem actualmente în cel de-al şaptelea Manvantara al marelui ciclu din prezent - Kalpa - care conţine paisprezece, şi acest al şaptelea Manvantara este numit „Epoca Mistreţului alb" şi corespunde mijlocului timpului. Suntem chiar la sfârşitul celui de-al şaptelea Manvantara care se descompune în patru Yuga, poziţia noastră actuală fiind în Kali-Yuga, ultimul ciclu al acestui prezent Manvantara.
Melki-Tsedec identificat cu Manu reprezintă deci trecerea dintr-un ciclu în altul şi este chiar regele Lumii, „domnul Dreptăţii", „preotul Dreptăţii" şi „regele Dreptăţii"; reşedinţa simbolică „Salem" este centrul spiritual suprem sau Agarttha a cărei descriere este dată în cartea postumă a lui Sait-Yves d' Alveydre, *Mission de l' Inde*.
Sait-Yves spune că cei trei regi Magi veniseră din Agarttha. Or, cei trei Regi Magi sunt cei trei conducători ai ierarhiei iniţiatice. Cele trei puteri ale ierarhiei iniţiatice sunt reunite în Melki-Tsedec, care este aşadar prototipul omului în Manvantara; el este de fapt asemănat cu Fiul Domnului, căci, prin legea pe care o formulează, el este pentru lumea noastră expresia Cuvântului divin.
Manu din ciclul nostru prezent este numit „Fiul Soarelui", Regele Lumii are soarele în emblemele sale, soarele îl înfăţişează pe Hristos şi acesta este exprimat în liturghia catolică atunci când i se acordă titlul de *Sol Justitiae*. Cuvântul este în mod efectiv soarele spiritual, adevărat Centru al Lumii. Expresia de *Sol Justitiae* se referă direct şi la atributele lui Melki-Tsedec...

Jean-Pierre Berthelon concluzionează astfel:

Văzut sub acest aspect, personajul central Melki-Tsedec este chiar Trimisul Principiului, martorul Centrului spiritual suprem, care-l binecuvântează pe Avraam și-l investește, ca să spunem așa, cu paternitatea celor trei tradiții monoteiste...

„Suporturile masonice" și extrasele din lucrarea lui J.-P. Berthelon ne-au adus pe nesimțite la perspectiva proprie esoterismului.

Spre esoterism

Esoterismul ne trimite la o tradiție precreștină, germenele celorlalte trei. Or, creșterea viitoare este conținută în germene, așa cum ne asigură deseori Guénon: „Superiorul nu provine din inferior" sau „ Multul nu iese din puțin"...

Pe lângă aceasta, este adevărat că aparent conceptul de Tradiție primordială privează creștinismul de superioritatea incomparabilă ce defavorizează toate celelalte religii. În afară de viziunea dată de credință, poate că această impresie este cea care l-a condus pe P. Daniélou să recunoască în Melchisedec un profet superior fără îndoială predecesorilor și care marchează, într-un sens, imperfecțiunea sacerdoțiului levitic în favoarea celui al lui Hristos ivit din sacerdoțiul lui Melchisedec - întotdeauna teoria „istoriei spirituale progresive" –, dar de asemenea și în primul rând un profet al *religiei naturale* în mod necesar subordonată religiei spirituale aduse de Hristos: „Sacrificiile păgâne ale lui Melchisedec, sacrificiile iudaice ale lui Aaron, toate se lovesc de un prag de netrecut" (disproporția dintre fragilitatea omului și sfințenia lui Dumnezeu). Astfel Părintele ridică din nou mai presus de toate celelalte „sacerdoțiul unic al lui Iisus Hristos" după care orice sacerdoțiu este participare. Faptul nu implică cu nimic eradicarea sacrificiilor arhaice ci împlinirea lor, și sacrificiul sau sacerdoțiul lui Melchisedec devine participare la sacerdoțiul lui Hristos. Întruparea este atunci mai mult decât teofanie, și învierea pecetluiește caracterul „unic" și veșnic al acestui sacerdoțiu unit cu sacrificiul. Privind astfel, se înțeleg mai bine și cuvintele Apostolului: „Dacă Hristos nu a înviat, atunci predicarea noastră este deșartă."

În consecinţă, Melchisedec nu mai este decât un preot al epocilor antice şi al religiilor numite, în mod curios „cosmice"... doar „cosmice".

Se mai înţelege că, în măsura în care unul dintre monoteisme caută să se prezinte ca definitiv şi superior celorlalte (uitând că, într-un asemenea domeniu nu trebuie niciodată „să compari" ci „să trăieşti", niciodată să priveşti celelalte puncte ale cercului, ci doar centrul unic), era important pentru Părintele Daniélou să facă să „basculeze" şi perspectivele guénoniene şi „cristicitatea" lui Melchisedec.

Deja *Enoh-ul* creştin făcuse să se întrevadă o comparaţie periculoasă în ceea ce iveşte „fără spiţă de neam", atunci când sugerase o apropiere între Sofonim şi Fecioara Maria, şi între naşterea miraculoasă a lui Melchisedec şi cea a lui Hristos[16]...

Guénon va merge într-un sens mai dihotomic cu privire la implicaţiile rituale ale zeciuielii de pâine şi vin oferite de Avraam lui Melchisedec. Desigur, el va face din zeciuiala amintită, aşa după cum am văzut în lucrarea *Le Roi du Monde*, o prefigurare a sacrificiului creştin operat plecând de la pâinea şi vinul consacrate (şi am văzut că leagă acest sacrificiu şi „darurile" care îi servesc de substanţă sacră cu sacrificiul unic şi veşnic, cu soma vedică etc.); totuşi, urmând analiza creştinismului şi a riturilor care îl revelează, în linia doctrinei pe care o expune, el va avea de făcut distincţia între *exoterism* şi *esoterism*, *religios* şi *iniţiatic*, „sacramentele Bisericii" şi riturile iniţiatice proprii esoterismului creştin, cel puţin în măsura în care va considera că primele nu le mai conţin pe secundele sau chiar că ele au fost făcute distincte pentru totdeauna după ieşirea din iudaism. Nu vom dezvolta punctul său de vedere căci o asemenea întreprindere ne-ar îndepărta prea mult de cadrul studiului nostru, chiar dacă ea i se alătură într-o manieră mai profundă şi misterioasă. Vom reţine totuşi un element: când Guénon compară sacrificiul euharistic cu cel al lui Melchisedec, în lumina datelor precedente, în ochii săi *sacrificiul euharistic este „exoteric"* şi cel al lui Melchisedec *rămâne sursa universală şi precreştină a ritului iniţia-*

t[illegible], fără a confunda cele două credințe. Va trage din aceasta consecințe...

Vom reproduce aici fragmentul unei scrisori trimise nouă pe 9 ianuarie 1950, unde este evocat aspectul sacrificiului extraeclezial referitor la regele din Salem:

> ...Pentru riturile fără consacrare a „darurilor" despre care dumneavoastră ați vorbit referindu-vă la Companionaj, nu văd de ce nu puteau, ca şi celelalte, să servească de „suport" unei influențe spirituale, cu toate că natural diferită de cea a ritului „euharistic" în sensul propriu al creştinismului (de fapt un rit inițiatic este numai prin forța lucrurilor altceva decât un sacrament religios); în definitiv, ar putea foarte bine să fie ataşată în mod egal sacrificiului lui Melchisedec, căci nu trebuie să uităm că există acolo lucruri care se pot ridica dincolo de creştinism (şi atunci nu se putea să existe aici „consacrarea" înțeleasă în sensul cel mai particular căpătată în cadrul lui).

Cum ar fi putut suporta pastorala şi teologia Bisericii dualitatea inițiatic/sacramental despre un acelaşi act ritual?

Câteva observații despre Melchisedec şi mormonism

Pentru a încheia acest capitol consacrat criticii contemporane, vom aminti că anumite Biserici au folosit personajul Melchisedec pentru a introduce o dualitate sacerdotală în instituțiile lor. L-au adaptat pe regele Salemului pentru a face din el un ordin al sacerdoțiului superior, de „gradul al doilea", ca să spunem aşa, după cum vom vedea imediat la mormoni.

Într-adevăr, dacă sacerdoțiul lui Hristos, şi plecând de la el al tuturor preoților creştini, se referă la rânduiala lui Melchisedec, trebuie să ştim că una din Bisericile recente, cea a mormonilor, îi acordă un loc considerabil şi chiar „gradual".

În mod curios, acest produs pur al *american way of religion*, Biserică sută la sută *made in U.S.A.* prin origine şi organizare, şi care rămâne deoparte de mişcarea ecumenică, dispune de propriile sale Scripturi - oarecum în maniera *Yezidis*-ilor din Mesopotamia pentru Cartea pe care aceştia o invocă.

Să amintim fondarea şi dezvoltarea sa. Un anumit Joseph Smith care, la 6 aprilie 1830, şi în urma unei inspirații divine, urma să întemeieze cu cinci dintre discipolii săi adevărata religie: Biserica lui Iisus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă. O sută cincizeci de ani mai târziu, adepții săi, mai cunoscuți sub numele de mormoni, sunt în jur de patru milioane şi jumătate, dintre care zece mii în Franța.

Încă de la vârsta de cincisprezece ani, „viziunile" lui Smith veneau una după alta. Şi iată că în 1827 are loc pentru el descoperirea unei cărți sacre îngropată pe colina din Cumorah, în statul New York. Un înger, numit Moroni, i-a arătat lucrarea scrisă de „Mormon, regele nefiților". Smith declară că datorită ajutorului pietrelor magice el a decriptat aceste „tăblițe de aur gravate", care conțin adevărata înțelepciune, un fel de „al treilea testament".

„Viziunile" lui Smith s-au înmulțit de atunci. El va crea un fel de stat teocratic. Preşedintele-profet înconjurat de un colegiu de doisprezece apostoli conduc comunitatea; el va elabora credo-ul noii religii pe care o va explicita în două cărți: *Doctrina şi Legământul* şi *Perla de mare preț*. În sfârşit, va merge în căutarea locului unde va stabili cetatea perfectă, „Noul Sion", de vreme ce, după cărțile lui Mormon, Statele Unite au fost populate la început de colonii iudaice... Dar se dezlănțuie persecuția şi Smith moare linşat în închisoare în 1844. Trei ani mai târziu, după pribegie, mormonii fondează *Salt Lake City*, mai cunoscut tinerilor cititori occidentali decât celor vârstnici, datorită B.D.(benzi desenate)-urilor lui Lucky Luke... Nu toți vârstnicii l-au citit pe Pierre Benoit!

La moartea lui Smith, mormonii nu erau decât treizeci de mii. Ei s-au răspândit, au ridicat şi condus un nou stat american: Utah. Dificultățile nu s-au terminat. Prin „revelație", mormonii acceptă poligamia şi vor avea de suferit persecuțiile justiției americane, până ce în 1890 o altă revelație duce la anularea celei dintâi.

De atunci este vremea prosperității. Religia mormonilor îşi propune de fapt în mod explicit să „facă oamenii fericiți

d n punct de vedere material". Preceptele îi incită de fapt la a a ceva: un mormon trebuie să fie onest, auster, trebuie să f că bine tuturor oamenilor şi este misionar prin excelenţă. U n tânăr mormon îşi consacră unul sau doi ani din viaţă Bis ricii, între optsprezece şi douăzeci de ani. După cum scrie R obert Ackermann într-un articol din jurnalul *La Croix* cons acrat mormonilor („Privire asupra... Bisericii mormonilor"):

> Doctrina spirituală este heteroclită: Smith a primit porunca să corecteze Biblia. El nu s-a dat în lături de la această misiune: Dumnezeu, care a început prin a fi un om, este corporal; omul a fost creat înainte de lume şi a evoluat către divinitate; păcatul originar nu există; Biserica creştină nu este recunoscută de Dumnezeu; dimpotrivă, Dumnezeu conduce personal Biserica mormonilor; Sionul va fi ridicat în America şi Iisus Hristos va conduce lumea după cele mai pure tradiţii milenariste.

Or, ceea ce ne interesează în primul rând, în această mulţ ime de materiale referitoare la curentul ivit din Melchisedec s au mai curând reclamându-se de la Patriarhul care-l binec uvântează pe Avraam, este, în cazul de faţă, dacă pentru M ormon puterea nu s-ar pune în discuţie de vreme ce vine d e la Dumnezeu, faptul că *adeptul trebuie totuşi să treacă de la u n nivel închis la un nivel şi mai secret* (să spunem, în sensul m odern al cuvântului: din iniţiere în iniţiere, dar nu în sens ul rezervat de Guénon cuvântului „iniţiere"), şi tot aşa de la „ sacerdoţiul lui Aaron" la sacerdoţiul lui *„Melchisedec" care r eprezintă etapa spirituală superioară.*

Ocazia dată de a invoca aici doctrina din *Church of Later D ays Saints*, ne va atrage şi mai mult atenţia asupra câtorva i dei referitoare la ea care, deşi par secundare, nu au o mai m ică importanţă, ţinând cont de:

- una din discuţiile deschise de teza noastră şi relative la d iferenţierile de făcut între Melchisedec şi Iisus Hristos (*în- t uparea* şi *învierea* morţilor);

- divergenţele de opinie între cei doi autori deseori citaţi î n lucrarea noastră: René Guénon şi Henry Corbin.

Întrupare și Înviere; despre botezul străbunilor defuncți la mormoni.

In limine litis, să reamintim doctrina expusă de Apostolul Neamurilor şi care afirmă despre Hristos o realitate cu totul diferită de teofania sau antropomorfoza angelică. Punct de confruntare, deci, între Gnoză şi Biserică.

Cităm din Prima Epistolă către Corinteni (15, 12-34), în astfel de pasaje dintre cele mai frapante:

> Iar dacă se propovăduieşte că Hristos a înviat din morţi, cum zic unii dintre voi[17] că nu este înviere a morţilor? Dacă nu este înviere a morţilor, nici Hristos n-a înviat. Şi dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică este şi credinţa voastră... şi atunci şi cei ce au adormit în Hristos au pierit... dar acum Hristos a înviat din morţi, fiind începătură (a învierii) celor adormiţi... şi în Hristos toţi vor învia.

Este evident că credinţa în „nemurirea sufletului" este mult anterioară venirii creştinismului şi că, în această privinţă, creştinismul nu a adus nimic care să nu fie cunoscut în lumea greacă sau altundeva. „Buna Vestire" implică deci existenţa unei „noutăţi", şi aceasta, în ochii înţelepţilor, ţine efectiv de învierea corpurilor sau a trupului şi nu de „nemurirea sufletului"; de unde absenţa oricărei aluzii la cea din urmă în simbolul credinţei, sau „Crezului" Apostolilor.

În plus, pentru iudeo-creştinism şi Biblie, nu există trup aici şi suflet acolo, ci „suflet viu" desemnând omul în întregime în unitatea sa spirituală, sufletească (cu o stratificare a capacităţilor sufleteşti, trezite sau nu către divin: Nephesh, Neshamah, Yehidah etc.) şi corporală. Este „trupul" omului sau „sufletul viu" al omului.

Or, dacă există înviere a corpurilor şi a „totalităţii" defunctului, înţeles ca trup, ne-am putea gândi că „potenţialitatea vie corporală" nu ar dispărea odată cu descompunerea trupului, după cum ne dă de gândit viziunea lui Ezechiel (37, 1-14). Sufletul este conţinut în „Învierea trupului", şi „Corpul de slavă" resoarbe în el „în mod spiritual" starea subtilă a fiinţei umane.

Poate că de noţiunea amintită se leagă cutuma mormonilor ce constă în botezarea sau „rebotezarea" defuncţilor tuturor familiilor care au un membru cunoscut sau legat de ele; cutumă ce nu încetează să surprindă sau să scandalizeze pe credincioşii ce nu aparţin acestei Biserici.

Trebuie totuşi să ştim că botezul morţilor era în uz în Biserica primară ca şi la marcionişti. *Botezul pentru morţi* este indicat în mod clar în Prima Epistolă către Corinteni (15, 29): „Fiindcă ce vor face cei care se botează pentru morţi? Dacă morţii nu înviază nicidecum, pentru ce se mai botează pentru ei?"

La începutul secolului al treilea, în lucrarea despre *Înviere*, Tertulian face aluzie la aceasta în următorii termeni:

> Dar aud că se botează pentru morţi... Apostolul arată că practica a fost instituită cu gândul că botezul primit pentru alţii ar fi folositor şi altui corp în nădejdea învierii care, dacă nu este trupească, nu ar fi legată de un botez trupesc (XVLIII).

Se va observa că nu corpurile morţilor sunt astfel botezate, ci ale viilor care „acţionează pentru" cei defuncţi.

Toate acestea presupun o stare intermediară între divin şi uman, şi în plus, dacă se doreşte aprofundarea problemei, un raport de un anumit ordin între funcţiunea sacerdotală: Melchisedec şi realizarea divino-umană: Iisus Hristos. Raport misterios ce este chiar cel exercitat pe triplul plan spiritual, sufletesc şi corporal, în hirotonisirea sacerdotală, sau „iniţierea sacerdotală", atunci când hirotonisirea este efectiv realizatoare şi transformatoare prin conţinutul său, prin a sa „stare de a fi" şi prin influenţa sa harismatică. Vom vedea curând că astfel de consideraţii nu sunt deloc străine subiectului nostru: Melchisedec şi Tradiţia primordială.

Opinia lui René Guénon despre mormoni

Aceasta apare într-un articol din *Etudes traditionnelles* din 1940 ce formează capitolul V din *Mélanges*[18] şi intitulat „Originile mormonismului". Este o critică a acestei religii aşezată printre „sectele religioase sau pseudo-religioase" ame-

ricane, ea fiind printre cele mai vechi şi mai importante. Guénon schițează un portret, fără părtinire, al istoriei sale şi semnalează în trecere „organizarea ierarhică şi teocratică... foarte abil concepută" (p. 171) în acelaşi timp cu anumite concepții ale mormonilor ce sunt „de cel mai grosier antropomorfism". Ideea unui Dumnezeu „în devenire" (p. 173), pluralitatea ierarhiei divinităților şi cosmologia relevând un „fel de monism atomist" (pp. 173-174) „în care conştiința sau inteligența este privită ca inerentă materiei", sunt stigmatizate (ca şi alte particularități ale mormonismului) de autor ca străine oricărei perspective autentic tradiționale.

În sfârşit seria de inițieri proprie Bisericii în cauză îl face să presupună că mormonismul are „după toate aparențele un exoterism şi un esoterism" (p. 174).

Această remarcă ne trimite la revendicarea de către mormoni a unei „entități" senioriale sau angelice prezidând aşa numitul „esoterism" - dacă esoterism există în sensul guénonian al termenului - care ar putea fi atunci Personajul fără spiță de neam şi rege al Dreptății şi al Salemului. Aici intervine, tocmai la timp, opinia despre mormoni a lui Henry Corbin.

Opinia lui Henry Corbin

Luând drept sprijin constatări apropiate de cele ale lui Guénon, opinia sa este... la antipodul părerii lui Guénon. Ne vom convinge recitind studiul lui Henry Corbin intitulat *Le paradoxe du monothéisme*, comunicat la sesiunea *Cercului lui Eranos* din 1976 în cadrul studiului despre *Unul şi Multiplul.* [19]

Henry Corbin menționează o înrudire între doctrinele acestei „comunității cu destin eroic ce se defineşte ea însăşi ca Biserica lui Isus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă" şi cele ale gnozei ismailite a *Ishrāqīyun*-ilor. Un Dumnezeu suprem, cu care culminează o pluralitate de intermediari, divinități planetare la care ajung ființele umane după moarte şi după o înălțare progresivă nelimitată. Astfel ar exista un Dumnezeu-Regent al planetei noastre şi mediator cu ierarhia superioară divină, Regent ce ocupă întreg spațiul cu corpul său „eminamente subtil" şi omniprezent prin Duhul Sfânt.

Iată trăsăturile mormonismului ce frapează pe iranologul specialist în islamul şiit. El notează statura omenească a tuturor divinităţilor, antropomorfoză respinsă de Guénon după cum am văzut. Îl identifică pe Domnul Înger al planetei noastre - singurul la care avem acces -, Îngerul Adam, cu cel al Genezei şi descoperă o „adamologie mormonă" reamintind Anthropos-ul ceresc, o înălţare postumă ce constituie ecoul anumitor definiţii din Gnoza ismailită, cum ar fi marşul pelerinului *ishrāqi* „ridicându-se din Orient în Orient".

Pentru a concluziona, vom reţine în special că H. Corbin se opreşte la rolul jucat de Melchisedec. Într-adevăr, el scrie:

> Recucerirea paradisului pierdut este, pentru gnoza ismailită, exaltarea „Templului Luminii" a Imām-ului, acest Imām veşnic a cărui manifestare este recunoscută de ea în Melchisedec. Ne vom gândi atunci la rolul lui Melchisedec la mormoni...

După cele scrise mai sus despre conceptele mormonilor (preeminenţă a sacerdoţiului lui Melchisedec şi destin postum „teomorfic") şi despre divergenţa de opinie, cu privire la doctrina lor, dintre René Guénon şi Henry Corbin, ni se pare necesar şi onest să cităm în mod direct cartea lor sfântă: *Les Doctrines et Alliances de l' Eglise de Jésus-Christ des Saints des Derniers jours, contenant les révélations données à Joseph Smith, le Prophète, avec quelques additions faites par ses successeurs à la Presidence de l' Eglise*, Salt Lake City, S.U.A., ediţia a 5 a franceză, 1981.

Nu am extras decât pasajele referitoare la teza noastră, ceea ce nu ne permite în mod evident să facem o judecată de valoare despre credinţa, cutumele şi perspectivele comunităţii, fapt ce nu ne este în intenţie; ne vom menţine pe terenul obiectivităţii „ştiinţifice" şi documentare; ea constă după caz în expunerea ideilor şi eventualelor controverse în raport cu subiectul cercetării, şi nu în a emite o judecată individuală de critică sau aprobare.

Or, nu putem deloc să ajungem aici fără a face apel la „surse", aşa cum a fost cazul pentru Tora şi *Zohar*, atunci când am vorbit despre Melchisedec şi iudaism, pentru Coran şi comentariile sufite, când imaginam rolul Patriarhului în

gândirea musulmană; pentru Noul Testament şi Patrologie, când am vorbit despre Melchisedec şi creştinism.

Trebuia deci să urmăm în mod echitabil şi imparţial aceeaşi metodă pentru ancorarea melchisedechiană în mormonism, subînţelegându-se că puterea de pătrundere a unui pasaj topic impune reproducerea unui context mai mult sau mai puţin lung, fapt pentru care rugăm cititorii să ne scuze. Mulţumim şi acestei Biserici pentru procurarea cărţii sale de bază, după care am pus la punct proiectele şi cercetarea noastră. Citàm acum din cartea sfântă a comunităţi:

11. Va fi dat să cunoaşteţi semnele vremurilor şi semnele venirii Fiului Omului.
12. Tuturor celor cărora Tatăl le va aduce mărturia, le va fi dată puterea de a fi însemnaţi pentru viaţa veşnică, Amin.
13. Şi acum, în ce priveşte cele de adăugat la legăminte şi porunci, iată-le:
14. Mai târziu, în momentul ales de Domnul, alţi episcopi vor fi puşi deoparte pentru Biserică, şi vor sluji la fel ca primul.
15. De aceea aceştia *vor fi mari preoţi ce vor fi vrednici şi vor fi numiţi de Prima Prezidenţă a Preoţiei lui Melchisedec*[20], afară de cazul când nu vor fi descendenţi adevăraţi ai lui Aaron;
16. Şi dacă aceşti sunt descendenţi adevăraţi ai lui Aaron, au dreptul legal la episcopat dacă sunt primii născuţi între fiii lui Aaron.
17. Căci primul născut deţine dreptul de prezidare a acestei preoţii, şi cheile sau autoritatea ei.
18. Nimeni nu are legal dreptul la acest oficiu, la a cunoaşte şi deţine cheile acestei preoţii, dacă nu este descendent adevărat şi prim născut din Aaron.
19. *Dar fiind dat că un mare preot al Preoţiei lui Melchisedec are autoritatea de a oficia în toate oficiile inferioare, el poate îndeplini oficiul de episcop dacă nu se poate găsi un descendent adevărat al lui Aaron, cu condiţia ca el să fie chemat, separat de ceilalţi, şi hirotonisit cu această putere sub mâinile Primei Prezidenţe a Preoţiei lui Melchisedec.*
20. La fel un descendent adevărat al lui Aaron trebuie să fie în mod egal desemnat de această Prezidenţă, găsit demn, uns şi hirotonisit sub mâinile acestei Prezidenţe, în caz contrar el nefiind autorizat să oficieze în preoţia sa.

(*Învăţătură şi Legăminte,* Secţiunea 68).

12: În adevăr zic vouă, eu vă dau acum oficiile aparţinând Pre-
oţi mele, astfel încât să aveţi cheile, ştiind că *Preoţia ce este după*
rân luiala lui Melchisedec, este după rânduiala Fiului meu unic.

(*Învăţătură şi Legăminte*, Secţiunea 124).

68. n timp ce eram astfel ocupaţi, rugându-ne şi invocând pe
Do nnul, un trimis ceresc a coborât într-un nor de lumină şi
pu ându-şi mâinile pe noi, ne-a poruncit, zicând:
69. Vouă, tovarăşii mei de slujire, în numele lui Mesia, vă ofer
Pre ţia lui Aaron, care deţine cheile slujirii îngerilor, ale evan-
gh iei căinţei şi botezului prin scufundare pentru ştergerea
păc telor; şi ea nu va fi niciodată luată de pe pământ, până ce
fiii ui Levi nu vor fi făcut din nou o jertfă Domnului după
dre tate. (...)
71. Drept pentru care, vom merge să ne botezăm. Eu îl voi boteza
ma întâi şi el mă va boteza după aceea; apoi mi-am pus mâinile
pe apul său şi l-am hirotonisit Preoţiei lui Aaron, după care
el -a pus mâinile pe capul meu şi m-a hirotonisit în aceeaşi
Pre ţie - căci aşa ni s-a poruncit.
72. *Trimisul care ne-a vizitat cu această ocazie şi ne-a conferit această*
Pre ţie ne spune că se numea Ioan, cel ce este denumit Ioan Botezăto-
rul n Noul Testament; el acţiona sub conducerea lui Petru, Iacob şi
Ioa care deţineau cheile preoţiei lui Melchisedec, preoţie care, spune
el, va fi conferită la timpul potrivit, şi pe care l-aş fi numit pri-
mu Strămoş al Bisericii.

(*Istoria lui Joseph Smith*)

50. i noi aducem iarăşi mărturie, căci am văzut şi am înţeles, şi
iată mărturia evangheliei lui Hristos despre cei ce se vor ridica
la î vierea celor drepţi.
51. Aceştia sunt cei care au primit mărturia lui Iisus, au crezut
în umele său, au fost botezaţi în felul înmormântării sale, fiind
înfă uraţi în giulgiul apei în numele său, după porunca dată;
52. Astfel ca, păzind poruncile, ei să fie spălaţi şi purificaţi de
toat păcatele şi să primească pe Sfântul Duh prin punerea mâ-
inil r celui care a poruncit şi a pecetluit această putere;
53. Care biruie prin credinţă şi care sunt însemnaţi de Sfântul
Du cu făgăduiala pe care Tatăl o face tuturor celor drepţi şi
cre incioşi.
54. Aceştia sunt cei care alcătuiesc Biserica Întâiului-născut.
55. Aceştia sunt în mâinile Tatălui la care totul se întoarce.

56. Aceştia sunt cei care sunt preoți şi regi, care au primit din plinătatea şi slava sa.
57. *Şi sunt preoți ai Celui Prea Înalt, după rânduiala lui Melchisedec, care era după rânduiala lui Enoh, care era după rânduiala Fiului unic.*
58. *De aceea, după cum este scris, ei sunt dumnezeu, da, fii ai lui Dumnezeu –*
59. *De aceea totul este al lor, fie viață sau moarte, prezentul sau viitorul, totul este al lor, şi ei sunt ai lui Hristos, şi Hristos este al lui Dumnezeu.*
60. *Şi ei pe toate le vor birui.*
61. Fie ca omul nu slăvească pe om, ci să-l slăvească mai curând pe Dumnezeu care va pune pe toți duşmanii la picioarele sale.
62. Aceştia vor rămâne pentru totdeauna şi fără întoarcere în prezența lui Dumnezeu şi a Hristosului său.
63. Aceştia sunt cei pe care-i va lua cu el când va veni pe norii cerului pentru a domni peste pământ şi peste poporul său.
64. Aceşti sunt cei care vor avea parte de prima înviere.
65. Aceştia sunt cei care se vor înălța atunci prin învierea celor drepți.
66. Aceştia sunt cei care au venit la muntele Sionului şi la aşezarea lui Dumnezeu, locul ceresc, cel mai sfânt dintre toate.
67. Aceştia sunt cei pe care i-au întâmpinat o mulțime nemăsurată de îngeri, obştea şi Biserica lui Enoh şi a Întâiului născut.
68. Aceştia sunt cei al căror nume este scris în cer, unde Dumnezeu şi Hristos sunt judecători a toate.
69. Aceştia sunt cei drepți făcuți desăvârşiți prin Iisus, mijlocitorul noului legământ, care săvârşeşte această expiație perfectă prin vărsarea propriului sânge.
70. Aceştia sunt cei *ale căror corpuri*[21] *sunt cereşti, a căror slavă este cea a soarelui, şi care cunosc slava lui Dumnezeu, cea mai înaltă dintre toate, slava despre care este scris să soarele de pe cer îi este modelul.*
71. Apoi am văzut *lumea pământeană,* şi iată, aceştia sunt cei care sunt ai pământului, a căror *slavă se deosebeşte de cea a Bisericii Întâiului născut* care a primit plinătatea Tatălui, aşa cum slava lunii diferă de cea a soarelui de pe cer.
72. Iată, aceştia sunt cei care sunt morți fără lege.
73. Ca şi cei ce sunt duhurile oamenilor ținuți în închisoare, pe care Fiul i-a vizitat şi cărora le-a predicat evanghelia, pentru ca ei să fie judecați de oamenii în trup;
74. Care nu au primit mărturia lui Iisus în trup, dar care l-au primit după aceea.

75. Aceştia sunt oamenii drepţi ai pământului care au fost orbiţi de făţărnicia oamenilor.
76. Aceştia sunt cei care au primit din slava sa, dar nu din plinătatea sa.
77. Aceştia sunt cei care primesc prezenţa Fiului, dar nu şi plinătatea Tatălui.
78. De aceea aceştia sunt *corpuri pământeşti* şi nu corpuri cereşti şi ei se deosebesc în slavă aşa cum luna se deosebeşte de soare.
79. Aceştia sunt cei lipsiţi de curajul de a-l mărturisi pe Iisus, şi de aceea ei nu capătă cununa împărăţiei Dumnezeului nostru (...)

....

80. Şi la sfârşitul viziunii avute ca pământeni, pe care Domnul ne-a poruncit să o scriem în timp ce eram încă în Duh.
81. Şi apoi am văzut *slava teleştilor* care este mai mică, aşa cum slava stelelor se deosebeşte de slava lunii pe cer.
82. Aceştia sunt cei care nu au primit evanghelia lui Hristos şi nici mărturisirea lui Iisus.
83. Aceştia sunt cei care nu renasc prin Duhul Sfânt.
84. Aceştia sunt cei care s-au grăbit în iad.
85. Aceştia sunt cei care nu vor fi daţi în mâinile diavolului decât la ultima înviere, atunci când Domnul, adică Hristos, Mielul, îşi va fi încheiat lucrarea.

(Învăţătură şi Legăminte, Secţiunea 76).

17. Căci aceşti îngeri nu s-au supus legii mele; de aceea ei nu pot să se mai înalţe, ci rămân pe vecie izolaţi şi celibatari, fără exaltare, în starea lor de izbăvire. Şi de atunci ei nu sunt dumnezei, ci îngeri ai lui Dumnezeu, pentru totdeauna şi fără întoarcere.

....

19. Mai mult, adevăr îţi spun, dacă un om se căsătoreşte cu o femeie prin cuvântul meu care este legea mea şi prin noul legământ veşnic şi dacă unirea lor este pecetluită de Sfântul Duh prin făgăduială, prin cel care este uns, căruia i-am dat această putere şi cheile preoţiei, şi prin care le este spus: *Voi vă veţi ridica la prima înviere – şi dacă este după prima înviere, la învierea următoare – şi veţi moşteni tronurile, împărăţiile, principatele, puterile, dominiile a tuturor înălţimilor şi adâncimilor* – atunci va fi scris în Cartea Vieţii Mielului că nu va mai trebui să se comită moarte

pentru a vărsa sânge nevinovat, şi dacă ei vor respecta legământul meu şi nu vor comite moarte pentru a vărsa sânge nevinovat, li se va face oricând şi în toată veşnicia aşa cum slujitorul meu le va fi făgăduit. Şi aceasta va fi pe deplin valabil şi când ei vor pleca din lume. Şi *ei vor trece în faţa îngerilor şi dumnezeilor care sunt aşezaţi acolo, spre slăvirea şi slava lor în toate lucrurile,* după cum a fost pecetluit pe capul lor, slavă ce va fi o plinătate şi o continuare şi pentru urmaşii lor pentru totdeauna şi fără întoarcere.

20. Atunci, *ei vor fi dumnezei, pentru că nu vor avea sfârşit; pentru că ei vor fi pe veci şi fără întoarcere, pentru că ei vor fi neîncetat.* Atunci, ei vor fi mai presus de toate, căci totul le va fi supus. *Atunci vor fi dumnezei, căci vor avea toată puterea şi îngerii le vor fi supuşi.*

21. Cu adevărat, cu adevărat îţi spun, dacă tu nu respecţi legea mea, tu nu vei putea căpăta slava aceasta.

22. Căci strâmtă este uşa, îngustă este calea ce duce la exaltarea şi continuarea vieţilor, şi puţini le găsesc, pentru că voi nu mă primiţi câtuşi de puţin în această lume, şi nu mă cunoaşteţi deloc.

23. Dar dacă mă primiţi în această lume, atunci mă veţi cunoaşte şi veţi primi exaltarea, astfel că acolo unde sunt eu, acolo veţi fi şi voi.

24. Acolo sunt vieţile veşnice: cunoaşteţi pe singurul Dumnezeu înţelept şi adevărat, şi pe cel trimis de el, Iisus Hristos. Eu sunt Iisus Hristos. Primeşte deci legea mea.

25. Largă este uşa şi lată e calea ce duce la moarte, şi mulţi sunt cei ce intră pe acolo, căci ei nu mă primesc şi nu stau în legea mea.

(*Învăţătură şi Legăminte,* Secţiunea 132).

Aici nu este desigur problema lui Melchisedec. Totuşi modalitatea teofanică a regelui Salemului, comparată atât cu starea corporală omenească, cât şi cu dubla natură a lui Hristos Iisus, implica necesitatea cercetării doctrinei mormonilor cu privire la stările omeneşti, angelice şi „divine" şi la posibilităţile stării omeneşti integrale. Este vorba de o „teomorfoză postumă". Să revenim la Melchisedec:

1. *Există, în Biserică, două Preoţii, adică Preoţiile lui Melchisedec şi Aaron, înţelegând prin aceasta Preoţia levitică.*

2. *Motivul pentru care prima este numită Preoția lui Melchisedec este că Melchisedec era un mare preot cu adevărat remarcabil.*
3. *Înaintea de vremea lui, aceasta se numea Sfânta Preoție după Rânduiala Fiului lui Dumnezeu.*
4. *Din respect față de numele Ființei Supreme și pentru a evita repetarea prea frecventă a numelui său, Biserica, în timpurile vechi, numea această preoție după numele lui Melchisedec, sau Preoția lui Melchisedec.*
5. Toate celelalte autorități, toate celelalte oficii ale Bisericii sunt anexe ale acestei preoții.
6. *Există două diviziuni sau două mari titluri – una este Preoția lui Melchisedec, cealaltă Preoția lui Aaron sau levitică.*
7. *Oficiul din vechime aparține preoției lui Melchisedec.*
8. *Preoția lui Melchisedec deține dreptul de prezidență și are putere și autoritate asupra tuturor oficiilor Bisericii în toate epocile lumii, pentru administrarea lucrurilor spirituale.*
9. *Prezidența Înaltei Preoții, după rânduiala lui Melchisedec, are dreptul de a oficia în toate oficiile Bisericii.*
10. *Marii preoți, după rânduiala Preoției lui Melchisedec, au dreptul să oficieze în propria lor poziție, sub conducerea prezidenței, pentru administrarea lucrurilor spirituale cât și după vechiul oficiu, de preot (în rânduială levitică, diacon și membru (...)*
13. A doua preoție este numită Preoția lui Aaron, fiind dată lui Aaron și urmașilor săi în cursul tuturor generațiilor.
14. *Ea este numită preoție mai mică pentru că reprezintă o anexă a preoției superioare sau Preoție a lui Melchisedec și are puterea să administreze dispozițiile exterioare.*
15. Episcopatul este prezidența acestei preoții și deține cheile sau autoritatea preoției.
16. Nimeni nu are în mod legal dreptul la acest oficiu, să dețină cheile acestei preoții dacă nu este un adevărat descendent din Aaron.
17. Dar cum un *mare preot al Preoției lui Melchisedec are autoritatea de a oficia în toate oficiile inferioare,* el poate oficia în oficiul episcopului atunci când nu se poate găsi un descendent adevărat al lui Aaron, cu condiția să fie numit, *pus deoparte și hirotonisit cu această putere prin mâna prezidenței Preoției lui Melchisedec.*
18. *Puterea și autoritatea preoției superioare, sau Preoția lui Melchisedec, este de a deține cheile tuturor binecuvântărilor spirituale ale Bisericii.*

19. *De a avea privilegiul să primească tainele împărăției cerurilor, de a vedea cerul deschizându-se lor, de a comunica cu obștea Bisericii Întâiului născut, de a se bucura de comuniunea și prezența lui Dumnezeu Tatăl și a lui Iisus, mijlocitorul noului legământ.*
20. Puterea și autoritatea preoției inferioare sau preoția lui Aaron este de a deține cheile mijlocirii îngerilor și de a administra dispozițiile exterioare, citirea evangheliei, botezul de pocăință pentru ștergerea păcatelor, supunerea față de legăminte și porunci.
21. Există în mod necesar președinți sau oficianți care prezidează, apăruți dintre cei ce sunt hirotonisiți în diversele oficii ale celor două preoții, sau numiți de către sau prin ele.
22. *Trei mari preoți prezidează preoția lui Melchisedec,* aleși de către corp, numiți și hirotonisiți în acest oficiu, susținuți de încrederea, legea și rugăciunea Bisericii; ei formează colegiul Prezidenței Bisericii.
23. Doisprezece consilieri voiajori sunt numiți să fie cei doisprezece apostoli, sau martori speciali ai numelui lui Hristos în lumea întreagă, deosebindu-se astfel de ceilalți oficianți ai Bisericii prin îndatoririle chemării lor.
24. Și ei formează un colegiu egal în autoritate și putere cu cei trei președinți menționați anterior.
25. Totodată, cei șaptezeci mai sunt chemați să predice evanghelia și să fie martorii speciali ai Păgânilor în lumea întreagă, deosebindu-se astfel de ceilalți oficianți ai Bisericii prin îndatoririle chemării lor (...).
28. O majoritate poate forma un colegiu atunci când circumstanțele nu permit să fie altfel.
29. Dacă nu este cazul, deciziile sale nu au dreptul la aceleași binecuvântări ca cele ce însoțeau din vechime deciziile luate de un colegiu de trei președinți, oameni drepți și sfinți, hirotonisiți după rânduiala lui Melchisedec.

(*Învățătură și Legăminte,* Secțiunea 107).

Pentru a încheia vom atrage în mod special atenția asupra textului secțiunii 107, care face să reiasă în mod clar existența unui dublu sacerdoțiu și a supremației sacerdoțiului lui Melchisedec.

NOTE

1. Edit. Pierre Belfond „Sciences secrètes", 1971.
2. Subliniat de noi.
3. A se vedea în lucrarea lui R. Guénon definiţiile celor doi termeni.
4. *Essai sur le Mystère de l' Histoire*, Paris, Seuil, 1952, cap. VII, p. 116. Am reprodus pasajele ce urmează, sau unele dintre ele în *Propos sur R. Guénon* (Dervy-Livres, 1973) şi care au fost citate şi de alţi autori ce au tratat gândirea sau opera lui Guénon (*cf.* Bibliografie).
5. Fără a face să intervină acest curios reflex al „promovării" revelaţiilor ce traduce o mentalitate finalmente informată de tabuul „progresului" şi ştiinţei, Părintele ar fi putut constata că nu există... decât un singur legământ biblic cu finalizare, sau mai curând un singur Testament continuu, căruia Noul Legământ îi este desăvârşirea, sau, păstrând reprezentarea sa geometrică liniar ascensională, el ar fi putut să extragă creştinismul, ca un revelator al... Tradiţiei primordiale.
6. *Op. cit.*, pp. 122 şi 123.
7. *Ibid.*, pp. 129 şi 130.
8. *Ibid.*, pp. 137-138.
9. *Ibid.*, p. 126.
10. Revista *Planète-Plus*, numărul special din 15 aprilie 1970: *„L' homme en son message, René Guénon"*. Jean Daniélou, S.J. „Réticences chrétiennes", pp. 127 la 133.
11. În textele lui J. Daniélou, italicul indică pasajele pe care ţinem să le subliniem.
12. Revista *Planète-Plus*, citată deja.
13. J.-P. Berthelon (Jibraïl), *Miscellanées traditionnelles et maçoniques*, edit. Techni-Plis, 1979, prefaţă de Roland Fournier.
14. *Ibid.*, cap. „Melki-Tsedec şi Tradiţia primordială".
15. Păstrăm ortografia textului citat; totuşi R. Guénon avea rezerve asupra acestei vocalizări a bibliştilor moderni şi vom adăuga că cel mai „corect", în toate privinţele, este să se scrie pentru numele „Sfânt-binecuvîntat-fie-el": Y-H-W-H.
16. *Op. cit.*
17. Ceea ce probează că încă de la începuturile Bisericii au existat disensiuni pe acest subiect. De unde faptul că gnosticul Basilide susţinea la Alexandria, la începutul sec. al II-lea, că Hristos era de natură pur spirituală, şi doar o „aparenţă" omenească a lui Iisus fusese crucificată; el ar fi asigurat că doctrina sa ţinea de o transmitere secretă de la Petru...
18. Gallimard, *Les Essais* CXCIV, prefaţă de R. Maridort, Paris, 1976.
19. Studiul a fost publicat şi în 1981 la Editions de l' Herne (Biblioteque des Mythes et des Religions) dar noi nu am avut lucrarea până la redactarea tezei.
20. Subliniat de noi.

21. Cartea *Doctrine et Alliances* distinge trei categorii de oameni numiți cu „un corp de slavă" ierarhizați în: oameni cu un corp de slavă cerească, apoi pământeană și în sfârșit „telestă" (solară, lunară și stelară). O a patra categorie este rezervată proscrișilor fără slavă, care sunt hărăziți setei de răzbunare a focului veșnic (Secțiunea 76, 101-108).

PARTEA A CINCEA

MELCHISEDEC ŞI INIŢIEREA SACERDOTALĂ. NOUĂ REFERINŢĂ LA TRADIŢIA PRIMORDIALĂ

XIX

ÎNTOARCEREA LA IERUSALIM

Am văzut la începutul studiului nostru, şi în legătură cu înfruntarea dintre iudei şi creştini pentru „recuperarea" lui Melchisedec, cum controversa este marcată un timp de localizarea întâlnirii cu Avraam în Samaria sau Galileea. Este Salemul samaritean din *Peregrinatio S. Silviae,* lucrare atribuită sfântului Ieronim, de exemplu; în acest context, nu era posibil să faci să coincidă aceluiaşi „centru" al unui *situs,* deopotrivă mistic (ca centru secundar al unui centru sacru suprem unic) şi religios şi în cele din urmă universal, următoarele noţiuni:

- Ierusalim: viziune a Păcii;
- Melchisedec: rege al Dreptăţii, personaj fără început şi fără sfârşit;
- centru al Lumii;
- centru al monoteismului abrahamic;
- centru al creştinismului;
- centru al templelor (templul lui Solomon şi templul lui Zorobabel);
- centru al cavalerilor Templului.

În sfârşit şi la limita superioară extremă a acestei enumerări, *centrul originar al Tradiţiei primare, sursa unică a tuturor celorlalte, şi finalmente reprezentat prin*:

- *Un loc simbolic,* Ierusalim;
- Un *„în afara timpului"* în personajul fără spiţă de neam „Melki-Tsedec", pentru a relua ortografia lui René Guénon.

Astfel regele Dreptăţii, atunci când „revine" la Ierusalim, reia pe bună dreptate titlul de rege al Salemului, al Păcii. Dar, în fapt, această Pace, *Shalom,* se pretează la discuţii căci poate fi confundată cu un loc precis, după cum indică Psalmul 75.

De altfel, dacă sfântul Ieronim observase înrudirea filologică dintre Salem şi Salim, *situs*-ul Ierusalimului nu influ-

ența în nici un fel pe samariteni, fiind derivat din Psalmul 75, deci din cărțile cărora ei nu le asociau nici o autoritate canonică, singura lor Scriptură fiind Pentateuhul.

Cât despre Vulgata, așa cum citește ea, în același Psalm 75, *Shalom* în loc de *Salem*, interpretarea sa nu mai devine:

„Cortul său s-a fixat în *Salem*",

ci:

„El își are tabernacolul în *Pace*".

Tributară Septantei, Vulgata se înscrie pe linia speculațiilor philoniene și... guénoniene din sec. al XX-lea, despre regele *Păcii*, Melchisedec.

În *Peștera Comorilor*, exista deja această retragerea a lui Melchisedec *în locurile unde se va ridica Ierusalimul*, și unde veneau îngerii să se hrănească. Să notăm, totuși, că prin recuperarea de către istoria iudaică a personajului fără spiță de neam, grație „creștinării" sale și a funcțiunii sale tradiționale... ce urcă până la Adam, Melchisedec își regăsește în mod definitiv și incontestabil lăcașul la Ierusalim.

Ierusalimul devine, în scrieri ca *Peștera Comorilor*[1], nu numai un oraș din Israel, ci, așa cum notează Marcel Simon:

> ...capitala predestinată a universalismului creștin; dealul Golgotei este în mod practic „centrul lumii", după cum spune textul, teatrul marii drame religioase care îndrumă lumea, într-o mișcare neîntreruptă, de la creație la înviere. Căci continuitatea istorică impune ca un corolar unitatea locului. Aici a murit Hristos, aici domnea și oficia Melchisedec; deci tot aici, în mod necesar, a fost creat Adam; în sfârșit aici se odihnește Adam, chiar pe locul unde se va ridica și crucea: sângele lui Hristos, înroșindu-i corpul, îi va conferi botezul salvator.[2]

Centru al lumii? Această expresie apare și în versiunea slavă a *Cărții lui Enoh* pentru a califica locul „mormântului" lui Melchisedec. Punem aici ghilimele căci *Enoh*-ul slav se îndepărtează fundamental de Epistola către Evrei: un personaj fără început și fără sfârșit al vieții nu poate într-adevăr să aibă mormânt!

În *Cartea succesiunii Neamurilor* ne este descrisă în mod imaginativ, ca o poveste, istoria sfântă a lui Adam până la

zidirea Ierusalimului. Noe va lua în Arca sa trupul părintelui oamenilor. El porunceşte lui Sem, în momentul morţii sale, să-l ducă în *centrul lumii.*

Aici se întrevede chiar firul conducător ce uneşte Tradiţia primară cu Edenul adamic ca şi continuitatea acestui depozit primordial, de la un ciclu la altul, prin navigarea în Arca ce legă un timp de celălalt.

Totuşi lipseşte reprezentantul funcţiunii; în acel moment ştim că în timpul călătoriei, Melchisedec, „strănepotul lui Noe", se îmbarcă cu refugiaţii pe Arcă. Să-i lăsăm lui Marcel Simon grija de a povesti epopeea ce va culmina cu zidirea Ierusalimului. Melchisedec este încă tânăr dar deja preot, marcat încă din copilărie de Cel Veşnic, cu „pecetea sacerdotală". Să nu uităm că, într-o povestire unde miraculosul nu face decât să acopere învăţătura Tradiţiei, există un fel de egalitate între următoarele noţiuni: Personajul-liant al ansamblului; Melchisedec; Centrul Lumii; Eden; Tradiţia primordială; Ierusalim şi sacerdoţiu. Vom vedea ulterior că noţiunile pot fi asociate pe drept cu cea de iniţiere sacerdotală. Dar, în aşteptare, să revenim la povestea noastră.

Am spus în altă parte despre Adam, sau mai exact despre sacerdoţiul său (ideea esenţială a cărţii), că acesta poate fi perpetuat fixându-i un „centru secundar" propriu unei tradiţii noi, ce reflectă şi continuă în mod mai specific ceea ce era centrul Lumii, Tradiţia primordială, mama tuturor celorlalte.

Am precizat totodată, din perspectiva scrierii noastre apocrife, că dacă Adam este primul sacerdot, Biserica lui este Edenul; de fapt cartea afirmă fără ezitare: „Edenul este sfânta Biserică şi Adam oficiază în ea, astfel că este scris: Aminteşte-ţi de Biserica ta pe care ai căpătat-o în zilele de la început". Ne-am putea întreba în legătură cu epoca la care se referă citatul din Psalmul 73, care traduce de fapt în mod diferit Biblia din Ierusalim: „Adu-ţi aminte de poporul tău, pe care l-ai câştigat de la început..." Este adevărat că Biserica sfântă echivalează cu Adunarea sfântă, deci cu poporul sfânt. şi Petru, în Prima Epistolă, va scrie cu simplitate, adresându-se Adunării: „Iar voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit" (I Petru, 2, 9).

Astfel deci „zilele de la început" ale Bisericii lui Adam sunt, am putea spune, începutul creației, prima stabilire exterioară a „Începutului zilelor", utilizând aici un termen propriu esoterismului ebraic ce face un joc de cuvinte.

Este vorba de „origine", așa după cum o indică traducerea Bibliei din Ierusalim, sau de ceea ce desemnează organizațiile masonice britanice, în ritualuri, ca fiind o epocă nontemporală specifică, sursă a riturilor lor, ce ar fi astfel transmise *from immemorial times*. Căci dacă există un „loc lipsit de *undeva*", există și un „timp" ce nu are un „*cândva*".

Pe scurt, lui Melchisedec, care coboară împreună cu Sem din Arcă, îi va reveni sarcina să descopere faimosul centru al Lumii:

> Cei doi oameni se aștern la drum, conduși de înger, ducând ca provizii pâinea și vinul. Sosiți la destinație ei depun coșciugul. La atingerea cu el, pământul se deschide în formă de cruce și se închide deasupra lui. Melchisedec ridică atunci un altar - cunoaștem deja episodul - format din douăsprezece pietre, oferă aici pâinea și vinul și se cuminecă el și tovarășul său. După care Sem se întoarce. Melchisedec, preot al Celui Prea Înalt, rămâne singur în acest loc sacru, până în ziua când Avraam vine la el și primește din mâinile sale „pâinea ofrandei și vinul mântuirii". Va reveni a doua oară, mai târziu, pentru a oferi drept sacrificiu pe fiul său Isaac, și va cunoaște astfel în imagine crucea, Hristosul, „și mântuirea tatălui nostru Adam". Și mai târziu, renumele lui Melchisedec fiind răspândit peste tot în împrejurimi, doisprezece dintre regii pământului vin să-l găsească și să participe la sfintele taine. Ei încearcă să-l scoată din singurătate, dar Melchisedec rămâne surd la rugămințile lor. Atunci ei îi construiesc o așezare, pe care el o numește Ierusalim, și îl aclamă ca „rege al întregului pământ, părinte al neamurilor".[3]

Toate povestirile ulterioare despre așa numita „tradiție samariteană" - și care de altfel nu a fost menținută multă vreme în vechea Biserică - au desemnat Ierusalimul ca fiind prima cetate a lui Melchisedec, înainte ca faimoasa versiune

samariteană să fi văzut lumina zilei sub influența controverselor iudaice și creștine.

Astfel, o povestire despre pelerinaj intitulată *L'Itinéraire*, de Antoine de Plaisance, atribuită în mod obișnuit sec. al VI-lea, revine la antica tradiție hierosolimitană. Nu mai este vorba aici de Salemul din Samaria. Pelerinii pot reflecta acum la amintirea marelui preot pe colina Calvarului.

Dacă tradiția „antihierosolimitană" este antiiudaică în fond, ea nu este decât „creștină" sau din epoca creștinismului. Ea reprezintă mai întâi un protest împotriva fixării centrului Sacerdoțiului veșnic la Ierusalim.

Totuși, odată cu ștergerea marilor contradicții și întemeierea Bisericii Mari, identificarea Salemului cu Ierusalimul nu mai este contestată; și astfel se inițiază continuitatea celor două Legăminte...

De acum înainte, putem scrie cu mai multă liniște o „istorie a Ierusalimului" ce ne va conduce mai ușor la descoperirea inițierii sacerdotale legată de Tradiția primordială.

NOTE

1. Ş *Cartea ordinii succesiunii Neamurilor.*
2. Op. cit.
3. Marcel Simon, op. cit.

XX

CETATEA LUI MELCHISEDEC ÎN SPIRALA CICLURILOR

Istoria religioasă a Occidentului şi tradiţiile ce sunt legate de ea, în special cele ale constructorilor şi cavalerilor cu vocaţie „iniţiatică", încorporează în simbolismul lor şi în aceeaşi sferă spirituală templul regelui Solomon, pe cel al lui Hristos şi pe cel al cavalerilor din Cetatea sfântă.

Astfel structurile spirituale ale Templului se aşează pe temelia pământeană şi mistică a Ierusalimului.

Este deci interesant să facem un comentariu despre naşterea, alegerea numelui şi vocaţia Cetăţii sfinte. În rândurile ce urmează vom cita din abundenţă din analiza făcută de sora Maria-Magdalena Jung, dominicană din Ierusalim, despre „Numele de Ierusalim în Tora", ca şi din lucrările lui Shemaryahu Talmon, director de studii biblice la Universităţile din Tel Aviv, Brandeis şi Harvard, lucrări publicate în *Journal of Ecumenical Studies* din Philadelphia şi traduse de o religioasă din Notre-Dame-de-Sion, sora Maria Despina Karadja pentru revista catolică *Rencontre chrétiens et juifs*, fondată de R.P. Roger Braun S. J.

Importanţa Ierusalimului în Scriptura iudaică

Numele de Ierusalim apare de şapte sute de ori în Scripturile iudaice iar cel de Sion în jur de o sută optzeci de ori. Dacă se ţine cont de celelalte denumiri ale Cetăţii sfinte: aşezarea lui David, muntele Moriah, muntele Templului, Cetatea sfântă, Iebus, Ariel, Oraşul etc., se poate afirma că există mai mult de două mii de citări ale Ierusalimului în Canonul ebraic. Se poate deduce locul deţinut de Cetatea sfântă în gândirea biblică veterotestamentară.

Totodată este adevărat că anumite scrieri sapienţiale: Iov, Estera, Proverbele nu-l menţionează, în timp ce Ecleziastul face doar rare aluzii la el, dar aici este vorba de cărţi „non-istorice". Pe de altă parte, dacă nu se găsesc decât două citări ale Oraşului în Pentateuh şi nu mai mult de o duzină în Iosua şi Judecători, aceasta se datorează faptului că aceste scrieri povestesc istoria Israelului într-o perioadă când Ierusalimul nu căpătase încă rolul său capital în perspectivele temporale şi spirituale ale alegerii. Am precizat în cursul studiului nostru că iniţial construit pentru a servi de amplasament pentru Shalem sau Shalomon-Shulmanu, numele său se raportează, pare-se, unei divinităţi extrabiblice numite Shalem.

Locuit mai întâi de caldeenii (Iosua, 10), el va fi luat de iebusei, dar nu va deveni centrul religios al Israelului decât după cucerirea sa de către David (II Regi, 5, 6-9).

Habitatul cananeean descris de cartea lui Iosua ne este confirmat de scrisorile de la *Amarna* din sec. al XIV-lea înaintea erei creştine, şi cel al iebuseilor de cartea Judecători (19, 10-12). În ambele cazuri, locul servise de cult pentru străini, aşa cum reiese din Geneză, 14, 2 şi Regi, 24, 18-25. Totuşi, încă de la origini caracterul *teofor* al Ierusalimului este pus în evidenţă de numele divin de *Shalem*, menţionat în Geneză, 14 în legătură cu istoria lui Avraam şi Melchisedec la care vom reveni ulterior.

Echivalenţa dintre Shalem şi Ierusalim-Sion este în mod vizibil admisă în literatura biblică, la fel şi utilizarea lui Shalem şi Sion ca sinonime în Psalmul 75, 2: „Că s-a făcut în Ierusalim locul lui şi locaşul lui în Sion". De fapt, în etimologia populară, elementul *teofor* decelat atât în numele Shalem cât şi în Ierusalim, reprezentând numele divinităţii Shalem, este identificat practic cu numele ebraic *Shalom*, Pace, de unde vine numele *Schlomoh*, Solomon, dat constructorului Templului.

Astfel, în perspectiva iudaică şi în final iudeo-creştină, se pregăteşte înălţarea Ierusalimului la titlul de Cetate a Păcii.

O asemenea concepţie îşi găseşte, fără îndoială, expresia cea mai frapantă în Psalmul 121, compus după exil, unde „Pacea Ierusalimului" este cuvântul cheie. În mod şi mai ex-

pres, Salem şi Shalom sunt identificate în Evrei, 7, 1-2 cu parafraza episodului relatând întâlnirea lui Avraam cu Melchisedec pe care am citat-o deja: „Căci acest Melchisedec, rege al Salemului, preot al Dumnezeului cel Prea Înalt, care a întâmpinat pe Avraam, pe când se întorcea de la nimicirea regilor şi l-a binecuvântat, căruia Avraam i-a dat şi zeciuială din toate, se tâlcuieşte mai întâi: rege al Dreptăţii, apoi şi rege al Salemului, adică rege al Păcii."

Dincolo de peregrinarea din deşert, profetul întrevede dealul Sionului unde Cel Veşnic va găsi „locul odihnei sale". Scopul final al ieşirii din Egipt nu este stabilirea unui cămin naţional în Eretz, ci un sălaş lui Dumnezeu „locaşul Sfinţeniei tale" (*Nevé qedoskha*), spune versetul 13 din Exod.

De ce îl numeşte „muntele moştenirii"[1]? Noţiunea de moştenire, în sens larg, implică o triplă relaţie între YHWH, Israel şi Pământ, căci toate trei sunt obiecte ale moştenirii. Israel este moştenirea Domnului (Exodul, 34, 9), aşa cum Domnul este el însuşi moştenirea lui Israel (Psalmi, 16, 5) şi Pământul este făgăduit lui Avraam cu titlu de patrimoniu ereditar (Geneza, 15, 18). Iată-ne deci întorcându-ne la călătoria lui Avraam către Locul sfânt.

„Acestui loc Avraam îi dădu deci numele de «YHWH yire»: «Cel Veşnic va vedea»; de aceea astăzi se spune: „Pe munte Domnul va fi văzut" (Geneza, 22, 14).

Aventura lui Avraam este un mers dublu: „Mergi în prezenţa mea şi fii fără prihană" (Geneza, 17,1), ceea ce indică însuşi titlul aventurii sale: „*Lekhlekha*" (Mergi!); drum către un pământ necunoscut mai întâi, apoi drum în ţara lui Moriah unde Avraam va trebui să-şi sacrifice fiul. Acest nume poate fi asemănat cu *Yareah* care înseamnă frică. Astfel kabaliştii văd în muntele Moriah „muntele fricii de Dumnezeu". După ce mersese trei zile în negura credinţei „Avraam ridică ochii şi văzu locul (*makom*) în depărtare" (Geneza, 22, 4). Îl văzu într-un fel de nor: „Locul este sortit de Dumnezeu" (Sanh., 14 b).

De fapt, Cetatea-Templu preisraelită, guvernată de regele Melchisedec care slujea în templul lui „El Elion" (Dumnezeu cel Prea Înalt) a fost ebraizat pentru că aici se afla *hieros*

logos-ul sacrificării lui Isaac de către tatăl său Avraam (Geneza, 22) pe muntele Moriah care, din acel timp imemorial, este asociat cu Ierusalimul.

Acest munte va fi considerat ceva mai târziu de către Cronici (II, 3, 1) ca fiind însăşi colina Sionului. Acolo, în aria lui Aravna, îngerul Celui Veşnic va veni să pustiască poporul. Acolo, David va înălţa altarul şi tot acolo Solomon va construi Templul. Este deci locul pe care „Cel Veşnic, Dumnezeul vostru" l-a ales, spune Biblia, şi viziunea lui Avraam se va înfăptui prin fixarea sau sedentarizarea celor douăsprezece triburi, după cucerirea Pământului sfânt de către Moise şi Iosua. Este înălţarea Templului consacrat Dumnezeului lui Israel după tradiţia păstrată de Cronici (15, 16, 22).

De la Avraam, am ajuns acum la David care va face din Ierusalim piatra unghiulară a Israelului.

Este adevărat că Pacea nu dă naştere sciziunii... Or, expresia viitoare a *Yeroushalaim*-ului la evrei este cea a disputei, dei ortografia este cea a singularului. Dacă Elie Benamozeg a putut vedea în această dualitate unirea Israelului cu omenirea, reiese că *unirea* presupune dualitatea şi nu este *unitatea*. *Yeroushalaim*-ul din „Volumul Legii Sfinte" este în fapt un singular şi simbolizează Unitatea, unde domneşte Cel Unic: „Ascultă, Israele, Cel Veşnic Dumnezeul Tău, Cel Veşnic este Unic", frază din Shema ce va fi definită de Hristos în Evanghelia lui Matei (Mat., 22, 36-40) ca prima poruncă pentru Dragostea care decurge de aici „şi tu îl vei iubi pe Domnul Dumnezeul tău etc.".[2]

În acest context al Unităţii, şi al Unicităţii Universului manifestat, Shalem-ul începuturilor vesteşte Shalem-ul timpurilor mesianice care va fi „plinătate şi pace": „Pacea va fi lucrul Dreptăţii" (Isaia, 32, 17).

Avraam, Moise şi Cetatea sfântă

Abrahamizarea locului va face ulterior din el acel *centrum in trigono centri* al monoteismului mediteranean... deci calea unei tradiţii unice. Totul începe cu viziunea Părintelui Credincioşilor, viziune ale cărei consecinţe se înscriu în patrimoniul spiritual încredinţat Ierusalimului şi menţionat de

profetul Isaia, 2, 8: „Din Sion va ieși Tora". Viziune ce prefigurează astfel scopul peregrinării lui Moise și a poporului lui Israel la ieșirea din Egipt; viziune, și la Moise, a „muntelui moștenirii", după formula din Exodul (15, 16-17):

> Până va trece poporul Tău acesta, pe care l-ai câștigat tu.
> Tu îl vei duce și-l vei sădi în muntele moștenirii Tale,
> În locul ce ți l-ai făcut sălășluire, Doamne,
> În locașul sfânt zidit de mâinile Tale, Doamne!

Într-adevăr, Moise tocmai a traversat Marea Roșie cu poporul lui Israel. El mulțumește pentru intervenția divină și cântă cântecul Eliberării. Ierusalimul îi apare într-o lumină pascală. Moise nu celebrează numai minunile petrecute, Duhul arătându-i și minunile ce vor veni. El vede poporul mergând către Sinai unde va primi Tora, apoi către Pământul făgăduit unde va intra, în sfârșit către Sion unde va fi construit Templul, nu de către Israel ci chiar de mâinile Domnului. Prin „cele două mâini ale sale", subliniază Rashi, în timp ce lumea a fost creată doar cu o singură mână, după Isaia, 48, 13. Ceea ce înseamnă că zidirea Templului este o operă mai importantă decât creația lumii.

Ierusalimul lui David, Solomon și Iisus

David va stabili cu precizie amplasamentul ales pentru habitaclul divin în ținutul lui *Iuda* și la intersecția cu cel al lui *Beniamin*, datorită intervenției lui *Gad*[3] profetul ce-i va indica într-adevăr locul altarului jertfelor în aria lui Ornan Iebusitul. Se vede deci că Ierusalimul nu a fost ales „la întâmplare" și la inițiativă omenească, ci de către Cel Veșnic însuși, după cum este scris în Psalmul 75: „Cunoscut este în Iudeea Dumnezeu; în Israel mare este numele lui. Locul lui nu este în Salem și locașul său (nu este) în Sion?" (Biblia Rabinatului).

Este locul ales, sau *makom* în ebraică, al reședinței divine; loc într-atât de identificat cu Dumnezeu încât termenul *makom* va deveni el însuși un nume divin în iudaism. Loc al Shabbath-ului Celui Veșnic, habitaclu pentru *Shekhinah*, re-

şechinţă a Celui Veşnic după Ezechiel, 48 care desemnează Ierusalimul prin cele trei cuvinte: „YHWH este acolo."

De altfel, Deuteronomul va evita să numească Ierusalimul şi va folosi expresia următoare. „Ci la locul pe care-l va alege Domnul Dumnezeul vostru din toate seminţiile voastre ca să-şi pună numele său asupra lui" (Deuteronom, 12, 6). În mod efectiv, edificarea Templului este în raport direct cu invocarea Numelui Celui Veşnic. Acest Nume este binecuvântat, iubit (Psalmi, 5, 12), lăudat (Psalmi, 7, 18), sfinţit (Isaia, 29, 23). Din respect, el va fi pronunţat din ce în ce mai puţin, şi doar marele preot va avea dreptul să o facă la sărbătoarea de Kipur. Dar, pentru o mai bună subliniere a transcendenţei Celui Sfânt, binecuvântat fie „,Numele" îi va întregi desemnarea, astfel că el subzistă încă în limbajul evreu curent ca: *ha Shem* sau *Adoshem*. Sălaşul Numelui este deci sălaşul lui Dumnezeu însuşi. În Templu, Infinitatea lui se concentrează într-un fel de Prezenţă, o Prezenţă vie în mijlocul Poporului său, adică *Shekhinah*. Prin ea, Ierusalimul devine sanctuarul spaţiului aşa cum Shabbath-ul este sanctuarul timpului. *Totuşi dacă David şi casa sa îşi propun să ridice Templul, ei adoptă şi titlurile sacerdotale şi atributele suverane ale lui Melchisedec conform Psalmului: „Juratu-s-a Domnul şi nu-i va părea rău: Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec", versetul psalmistului reluat de sfântul Pavel pentru a califica sacerdoţiul lui Hristos. Dacă aşa este şi pentru David şi fiul său Marele Rege, este clar că lor le revine îndeplinirea planului divin pentru Cetatea sfântă.*

Asemănătoare este şi funcţiunea lor esenţială, ei deţinând-o prin filiaţie abrahamică, legătura cu Melchisedec fiind amintită de Geneza, 14, 17-20: „Şi când se întorcea Avram, după înfrângerea lui Kedarlaomer şi a regilor uniţi cu acela, Melhisedec, regele Salemului, i-a adus pâine şi vin. Melhisedec acesta era preotul lui Dumnezeu Cel Preaînalt. Şi a binecuvântat Melhisedec pe Avraam şi a zis: «Binecuvântat să fie Avram de Dumnezeu cel Prea Înalt, Ziditorul cerului şi al pământului. Şi binecuvântat să fie Dumnezeu Cel Preaînalt, care a dat pe vrăjmaşii tăi în mâinile tale!» Şi Avram i-a dat lui Melhisedec zeciuială din toate". Ei deţin această funcţiune şi pentru că regalitatea davidiană a *recunoscut, definit*

şi măsurat Locul sfânt, chiar dacă acesta a fost întrevăzut de Avraam, pentru prima dată sub numele de Shalem.

Odată cu edificarea Templului, plenitudinea divină se refugiază aici şi noi vom evoca iarăşi apropierile etimologice dintre Shalem, plenitudinea, Shalom, Pacea şi Salomon Paşnicul.

Prin Noul Legământ, Hristos va fi numit „Fiul celui Prea Înalt", şi se cunoaşte echivalența stabilită de numerologia ebraică între *Emmanuel*, numele dat lui Iisus de Înger, şi *El Elion*, Dumnezeul cel Prea Înalt; sacrificiul său va fi cel al pâinii şi vinului, cu aceeaşi referire la Melchisedec, regele din Salem-Ierusalim, referire ce conduce la legitimarea de acum înainte a tradiției inaugurate de Evanghelie, dar de data aceasta într-o lumină exclusiv sacerdotală, sau spirituală dacă se doreşte.

În orice caz şi în mod curios, Personajul „rege al Dreptății şi rege al Păcii", Personajul fără spiță de neam al cărui nume este asociat cu cel al Ierusalimului şi cu locul său geografic, acest personaj merge pe de o parte să-l binecuvânteze (de sus în jos) pe Avram, invocatorul lui El Shaddai, Dumnezeul Atotputernic arhitect al Universului, şi pe de altă parte să binecuvânteze, ca un gest de mulțumire (de jos în sus), pe El Elion, Dumnezeul Prea Înalt, pentru izbânzile lui Avram. El apare ca un mijlocitor între cele două fațete divine: *Cel prea Înalt* - inaccesibilul - şi *Atotputernicul*. Trebuie să vedem aici o aluzie la care se referă Psalmul lui David 90: „Cel ce locuieşte în ajutorul Celui Prea Înalt (El Elion) întru acoperământul Dumnezeului cerului (Shaddai) se va sălăşlui?"

Între cele două legăminte, iudeu şi creştin, trebuie să arătăm un fapt ce nu explică desigur venirea lui Hristos, dar care pregăteşte într-un fel spiritele pentru revelarea urmaşului neamului lui David şi al tribului regal al lui Iuda: *deschiderea Ierusalimului către universalism* şi convergența privirii păgânilor către Cetatea sfântă: „Shalem, spune Nahmanide, este Ierusalimul. Căci este scris: «Tabernaculul său este la Shalem» şi regele său este numit, încă din vremea lui Iosua, *Adonisedec* (Stăpânul Dreptății) căci încă din acea vreme păgânii ştiau că locul acesta este cel mai măreț dintre toate, că

el se găseşte în centrul pământului locuit şi tradiţia le transmitese că aici jos el corespunde Tronului ceresc unde se află majestatea divină numită Tsedec" (Secţiunea *Lekh-Lekha*).

Universalitatea „melchisedechiană" a Ierusalimului

Este adevărat că Shalem se prezintă sub un aspect „universalist" din moment ce este anterior vocaţiei lui Avraam. El poartă numele de Salem. Regele său, am mai spus-o, este preotul lui El Elion „care a zidit cerul şi pământul". Or, acest Dumnezeu al Universului este apropiat de YHWH „care a creat cerul şi pământul". Avraam recunoaşte de altfel legitimitatea cultului său pentru că foloseşte aceeaşi formulă pentru El Elion în jurământul faţă de regele Sodomei (Geneza, 14, 22). El se înclină în faţa lui Melchisedec şi îi dă zeciuială. *Omagiul adus de un adorator al Dumnezeului unic unui oficiant al unui cult indefinit este întru totul excepţional în primul Testament*, aşa cum au remarcat mai mulţi exegeţi iudei şi creştini la care ne-am referit deseori pe parcursul lucrării.

În plus, pentru a remarca cu limpezime dimensiunea universalistă a Ierusalimului, rabinii vor distinge în etimologia numelui său un dublu element: unul care vine de la „păgâni", *Shalem*, altul care vine de la Israel, *Yire*, nume dat de Avraam muntelui Moriah.

> Avraam a numit această aşezare Yire iar Sem, fiul lui Noe, l-a numit Shalem. Cel Sfânt, binecuvântat fie, a spus. „Eu îl voi numi cu numele date de cei doi, adică Yire-Shalem". (*Bereshit Rabba 38*)

Se mai ştie, de la istoricii biblici, că iebuseii, de la care David cucerise Ierusalimul, căpătaseră dreptul de a trăi, fără a fi molestaţi, alături de israeliţi. Curtea regelui era literalmente plină de războinici străini, keratiţi, palatiţi, hitiţi etc., şi de consilieri străini. Unii dintre ei au urcat în ierarhia administrativă a regatului, devenind, de exemplu, miniştri pentru David şi Solomon. Aceste elemente străine par a fi fost perfect integrate din punct de vedere economic şi social. Vor deveni chiar pilonii de susţinere ai dinastiei davidice şi se vor integra în cadrul cultului Ierusalimului. Numeroasele

legături ale tribului lui Iuda şi în particular ale dinastiei lui David, cu elementele de origine neiudaică sunt amplu atestate în literatura biblică. Este suficient să o amintim pe Tamar, cananeeana care îi dă doi fii lui Iuda, eponimul tribului (Geneza, 38); Rut moabita, străbunica lui David (Rut, 4) şi mama lui Absalom, Maacah, prinţesa din Geshur în Transiordania (II, Samuel, 3). S-a putut presupune, cu mare probabilitate, că şi casa lui Ţadoc, marele preot care oficia în Templul din Ierusalim, aparţinea populaţiei indigene din Canaan şi fusese mai înainte legată de sanctuarul local din Gabaon (I Cronici, 16, 39). Nu este deci surprinzător că profeţii existenţi înaintea exilului blamaseră universalismul Israelului... de teama de a nu vedea dislocându-se unitatea religioasă şi etnică a Israelului; de unde remarca lui Isaia (2,6): „Tu ai lepădat neamul Tău, casa lui Iacov... ea face legământ cu cei de alt neam."

Reflexul de fermitate faţă de neiudei se explică în cadrul unui exclusivism ritual legat de o alegere etnoreligioasă. Şi totuşi universalismul stigmatizat de conştiinţa religioasă pregătea în mod providenţial mentalitatea hierosolimitană să accepte un mesaj de esenţă esoterică: cel al lui Hristos, *a cărui caracteristică va fi cu certitudine să deschidă tuturor, fără deosebire de provenienţă, apartenenţă sau neam, alegerea rezervată până atunci lui Israel*[4].

Profetismul biblic, căruia tocmai i-am arătat temerile, nu ezită în schimb să proclame vocaţia universalistă a Ierusalimului în perspectivele eshatologice. Atunci Cetatea sfântă devine scopul pelerinajului tuturor popoarelor, după cum subliniază Isaia (2, 2 şi 6, 8), Miheia (4,2) sau Ieremia (3, 17): „În vremea aceea Ierusalimul se va numi Tronul Domnului şi toate popoarele se vor aduna acolo pentru Numele Domnului la Ierusalim".

Ierusalimul se pregăteşte să devină un loc de cult pentru orice fiinţă omenească, iudaică sau neiudaică. „Căci aşa vorbeşte Domnul: Salvarea mea este aproape şi dreptatea mea se apropie... şi casa mea va fi numită casa de rugăciuni pentru toate popoarele". Isaia profeţeşte şi Iisus va spune că vine vremea când nu ne vom mai ruga în Templu sau pe un mun-

te ci *„în Duh şi în Adevăr" pentru că Duhul „suflă acolo unde vrea el"*.[5]

Aceasta suprimă orice divizare şi orice închidere. Orice ar însemna această atenuare a „rigorismului confesional", ea apare ca fiind conformă cu vocaţia mesianică a Ierusalimului. Nu este vocaţia ce entuziasma pe scriitorii intertestamentari şi pe cei ai creştinismului primar? Să înţelegem clar: vocaţia nu are nimic de a face cu indiferentismul religios, ci *ea presupune o aptitudine în sesizarea Unităţii originare proprie tuturor Tradiţiilor, o aptitudine de a concepe ceea ce depăşeşte formele exterioare şi constituie Principiul superior. Tocmai ceea ce reprezintă finalitatea unui centru tradiţional şi „iniţiatic" în perspectiva expusă de R. Guénon.*

Creştinismul deceleazâ în Melchisedec o expresie a lui Hristos şi a sacerdoţiului său, ceea ce tinde să probeze încă o dată, că creştinismul în zorii Tradiţiei ce poartă acest nume, şi la Ierusalim locul său de naştere, realiza această deschidere electivă; la fel era şi raţiunea sa suficientă: un „har faţă de cei necircumcişi".

Împlinirea în totalitate a regulilor formale sau a legii dădeau vlăstarului hierosolimitan ieşit din Hristos (el însuşi din tribul lui Iuda şi descendent al lui David şi Solomon, şi el însuşi circumcis) un aspect de „nondistincţie", care evocă starea proprie Tradiţiei primordiale sau, pentru a utiliza expresia lui R. Guénon: starea „melchisedechiană" ce reuneşte reprezentanţii diferitelor Tradiţii, precum Regii magi reuniţi la Bethleem-ul lui Iuda.

Liturghia creştină îi va păstra amintirea şi o aminteşte în Epistola către Efeseni din duminica Epifaniei:

„Că prin descoperire mi s-a dat în cunoştinţă această taină, precum v-am scris înainte pe scurt. De unde, citind, puteţi să cunoaşteţi înţelegerea mea în taina lui Hristos, care, în alte veacuri, nu s-a făcut cunoscută fiilor oamenilor, cum s-a descoperit acum sfinţilor săi apostoli şi prooroci, prin Duhul: Anume că *neamurile sunt împreună moştenitoare (cu iudeii)* şi mădulare ale aceluiaşi trup şi împreună-părtaşi ai făgăduinţei, în Hristos Iisus, prin Evanghelie, al cărei slujitor m-am făcut după darul harului lui Dumnezeu, ce mi-a fost dat mie, prin lucrarea puterii sale" (3; 2-7).

Rămâne frapantă pentru cercetarea noastră tocmai această noțiune de „centru supraconfesional" legat de întemeierea Cetății sfinte și faptul că această cetate, la rândul său, este regatul lui Melchisedec, personajul fără spiță de neam... Vom reveni asupra acestui aspect atunci când vom vorbi de inițierea sacerdotală.

Să amintim încă o dată textul cheie dat de Pavel în Epistola către Evrei: „Căci acest Melchisedec, rege al Salemului, preot al Dumnezeului cel Prea Înalt, care a întâmpinat pe Avraam, pe când se întorcea de la nimicirea regilor și l-a binecuvântat, Căruia Avraam i-a dat și zeciuială din toate, se tâlcuiește mai întâi: rege al Dreptății, apoi și rege al Salemului, adică rege al Păcii, Fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, ci, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea" (Evrei, 7; 1-4).

Or, acest ansamblu doctrinar este pus în lumină de ceea ce René Guénon a scris, în *Le Roi du Monde*, despre *funcțiunea și rolul lui Melchisedec* și despre raporturile sale cu polul suprem al tuturor tradițiilor și în consecință cu însăși Tradiția primordială, căreia Guénon îi relevă înrudirea noțională cu *Dharma* doctrinelor orientale, după cum am arătat la începutul lucrării.

Rămâne acum să analizăm natura corespondențelor istorico-simbolice dintre Ierusalimul ceresc și cel pământesc.

Ierusalimul pământesc și Ierusalimul ceresc

Vom face din nou referire la opera lui R. Guénon pentru tot ceea ce se privește simbolismul Ierusalimului ceresc și apocaliptic, semnificația sa ciclică și rectangulară, joncțiunea sa cu Grădina edenică circulară etc., și ne vom limita la menționarea anumitor idei care interesează mai direct Cetatea sfântă temporală. Urmărindu-i pe autorii menționați la începutul capitolului, vom observa că așezarea pe înălțime a orașului este în acord, în cadrul structurilor proprii și geografiei sacre, cu simbolismul ceresc.

Templul ce încununa ceea ce Sfânta Scriptură numește „Muntele Înalt" al regiunii, tinde către proximitatea cerească

sau o desemnează, şi Tradiţia iudaică va interzice construirea vreunui edificiu care să îl depăşească în înălţime.

Între Cetatea Sfântă de pe pământ şi Cetatea din Înalt descrisă de Apocalipsă există un raport cert între simbol şi realitate simbolizată, dar şi, uneori, un raport invers celui existent între *Olma Hazeh* - lumea aceasta - şi *Olma Haba* - lumea ce va veni -, sau un raport caracterizat prin suferinţă sau tensiune, de generare aproape, căci ar fi total greşit să gândim că realitatea de aici jos este străină de cea de sus; ea îi este reflectarea şi, în ce priveşte lucrurile sfinte, este literalmente „legată" de realitatea cerească, dacă ne putem permite această expresie. Este tocmai ceea ce conferă riturilor tradiţionale virtutea lor operantă: o legătură cu sursele din Înalt (acesta este sensul primar al cuvântului religie, *„religare"*: a (re)lega), o legătură ce uneşte „altarul de jos" cu cel din înalt, *axa verticală* ce uneşte triunghiul „cu vârful în jos" cu triunghiul „cu vârful în sus" şi care traversează, în centrul său, *axa orizontală* de întâlnire şi intersecţie echilibrantă a acestor două triunghiuri, axa „suprafeţei apelor".

S-ar mai putea spune că Ierusalimul pământesc este cel al Apocalipsei sau Ierusalimul metaistoric, cel pentru care muntele Sinai este Sionul Ierusalimului, în perspectiva expusă de Pavel în Galateni, 4; 22-25.

Totuşi, după cum nota P. Marcel Dubois, dominican din Ierusalim, şeful departamentului de filozofie al Universităţii ebraice din Ierusalim, tradiţia rabinică a comentat altfel noţiunea de „Ierusalim ceresc", aşa cum aceasta apărea în perioada intertestamentară. Dacă Ierusalimul pământesc este centrul reunirii celor exilaţi, punctul de focalizare al rugăciunilor, riturilor, simbolismului scripturar şi aşteptării mesianice, el este de asemenea ca un fel de condiţionare temporală şi o preformare a Ierusalimului ceresc. Există aici un fel de inversare a cosmologiei apocaliptice clasice:

> În midraşul *Tankhuma* se poate citi: „Veţi vedea că există în cer un Ierusalim ce corespunde Ierusalimului de aici. Din dragoste faţă de Ierusalimul pământesc, Dumnezeu a făcut unul şi în cer". Altfel spus: Ierusalimul pământesc nu este reproducerea unui arhetip ceresc, şi însemnătatea sa nu de-

curge din faptul că el ar reflecta o realitate cerească. El are o valoare în sine, care constă în faptul că reprezintă un model pentru Ierusalimul ceresc. Pentru o asemenea tradiţie, aceasta nu înseamnă minimalizarea valorii realităţilor istorice cu dimensiunile lor materiale, sociale şi politice, cât garantarea plenitudinii realizărilor spirituale. De aceea, chiar în dezvoltarea extremă a ideii de Ierusalim ceresc, în gândirea iudaică sau în imaginaţia mistică niciodată nu a fost pierdut contactul cu realităţile pământeşti. Cea mai veche referire talmudică la un Ierusalim ceresc pune chiar în gura lui Dumnezeu cuvinte destul de surprinzătoare: „Eu nu voi intra în Ierusalimul ceresc înainte de a fi intrat în Ierusalimul pământesc."

(*Ta' anit* 5b).

Se pot înţelege de asemenea *raţiunile profunde ale acestui amestec de sacru şi profan, omenesc şi divin, timp şi eternitate, în simbolul şi realitatea concretă a Ierusalimului unde totul se sfârşeşte în sacramentalitate, centralitate şi universalitate. Căci singularitatea acestui oraş paradoxal constă în faptul că este capitala mistică a Bibliei, oraşul iudeu divin din Tora şi Kabala, şi că el este în acelaşi timp „melchisedechian", deci deschis lumii întregi şi aşa cum anunţă profetul Isaia* (2, 2-3), *sanctuarul lui Israel la care toate neamurile sunt invitate să urce.* Aici îl regăsim din nou pe regele Dreptăţii şi al Păcii.

De asemenea, tensiunea despre care vom vorbi îndată între Ierusalimul pământesc şi Ierusalimul pe care-l postulează şi anticipează, este deja decelabilă în semnificaţia Numelui Cetăţii sfinte evocată la începutul acestui capitol: *viziunea Păcii*. Aşa după cum au existat întotdeauna războaie şi sânge vărsat ca stare prealabil obligatorie pentru pace în Ierusalimul istoric, tot aşa imaginea eshatologică a păcii finale şi definitive nu poate căpăta consistenţă decât după un război, o catastrofă. Era păcii veşnice ce va fi inaugurată la Ierusalim va veni după războaie înfricoşătoare împotriva neamurilor, a căror anihilare a fost hotărâtă de Dumnezeu în valea Iosafat. Este valea Judecăţii sale (Ioil, 3, 16). Atunci, dacă dreptatea triumfă la Ierusalim, „vor intra pe porţile casei acesteia regii care şed în locul lui David, pe scaunul lui, şi umblă în care şi pe cai, vor intra şi ei şi slugile lor şi poporul lor" (Ieremia, 22,4).

Dincolo, la vârful ciclului actual ce reactualizează vârsta de aur a „veacului ce va să vină", se situează cvadratură oraşului celor douăsprezece mii de aleşi, pentru fiecare dintre cele douăsprezece triburi ale lui Israel, cvadratură a Cetăţii sfinte cu douăsprezece porţi. Este Cetatea ce întâmpină, fără deosebire şi în întregime, aleşii iudaismului pe de o parte, şi pe cei ai neamurilor ce-şi udaseră veşmintele cu sângele Mielului, pe cealaltă parte. În fapt, este starea finală a „realizaţilor" şi sfinţilor din întregul univers tradiţional descris aici. *O stare omenească integrală, starea de „Om universal" în corpul slăvit al Cuvântului-Mesia şi identificat cu unica Cetate sfântă căreia „Atotputernicul îi este Templul şi făclia ei este Mielul"*[6]*... reactualizarea Tradiţiei primordiale.*

În această „viziune a inimii", Ierusalimul este mai mult ca oricând oraşul Păcii, dar acea *Pax profunda* de ordin divin, cea a lui *„seder ha-Qadosh – barukh hou –"* fără măsură comună cu instituţionalul omenesc. Este ceea ce creştinismul a întrevăzut în noţiunea universală de *Corpus mysticum* al lui Mesia.

Totuşi, chiar în domeniul istorico-religios al Ierusalimului de aici-jos, Pacea rămâne speranţa şi termenul unei aşteptări spirituale, o stare de graţie şi o binecuvântare exaltate de profetul Isaia (66; 10-13) în următorii termeni: „Bucură-te, Ierusalime, şi voi, cei care îl iubiţi, săltaţi de veselie. Fiţi în culmea veseliei, voi cei care îl plângeaţi! Astfel ca voi să fiţi alăptaţi şi să vă săturaţi la pieptul mângâierilor sale, să sorbiţi şi să vă desfătaţi la sânul slavei sale! Acestea zice Domnul: Vărsa-voi pacea peste el ca un râu şi slava popoarelor ca un şuvoi ieşit din albia lui. Pruncii lui vor fi purtaţi în braţe şi dezmierdaţi pe genunchi. După cum mama îşi mângâie pe fiul ei şi eu vă voi mângâia pe voi, şi voi veţi fi mângâiaţi în Ierusalim".

Între Cer şi Pământ: Pacea Ierusalimului invizibil, sanctuar melchisedechian

Am arătat caracterul dual al numelui *Yeroushalaim*. Dualitate în unitate ce evocă tot aşa cuplul uman. De aici, remarca directoarei colegiului Beth-Rikvah Loubavitch, Tryon-Mon-

talembert, coredactoare, împreună cu P. Kurt Hruby, a unei lucrări despre Kabala:

> Când relația dintre bărbat și femeie este armonioasă, *Shekhinah*, sau Prezența divină, stă deasupra lor; în caz contrar, ura mistuie ca focul. Bărbatul este *ish* (aleph - iod - shin), și femeia luată din el *isha* (aleph - shin - he) (Geneza, 2, 23). Fiecare își trage principiul dintr-o sefira divină, bărbatul din *Iod* și femeia din *He*.
>
> Potrivit lui rabi Akiba, *Shekhinah* - Prezența divină - se așează în sânul cuplului unde se găsește înscris esențialul Numelui său: cele două litere radicale din această misterioasă tetragramă, din acest Nume de nerostit revelat în Sinai, în Slava și Măreția celui Veșnic. Dar, pentru ca Prezența să rămână, armonia trebuie să fie fără fisură între bărbat și femeie. Dacă nu, continuă Rabi Akiba, discordia face să izbucnească între ei un foc, *esh* (alef-schin) care se aprinde de la dispariția celor două litere divine, cuvântul foc, *esh* (alef-schin), rezultând din suprimarea lui *yod* din *ish*, bărbatul, și cea a lui *he* din *isha* (alef-schin-he), femeia.

Din acest motiv Ierusalimul, înțeles ca suport simbolic al căsătoriilor mistice între *soție* (= *Shekhinah*, *Kale*, sau *Bat-Kol*, fiica Glasului) și *soțul mesianic*, soțul din Cântarea Cântărilor, rămâne o eternă binecuvântare, o binecuvântare a Păcii: *„Shalom ba shem ha-Meshiah"*.[7]

Această binecuvântare a Păcii ivite din Ierusalim... care unește distincțiile dintre bărbat și femeie și care transcende distincțiile confesionale ale urmașilor lui Avraam, nu este binecuvântarea preotului Celui Prea Înalt, „rege al Dreptății și al Păcii", *Melchisedec*? A pune întrebarea înseamnă a răspunde la ea, căci el este în cele din urmă „între cer și pământ", în acel „loc fără undeva", acel *situs* spiritual, singurul ce corespunde creației extratemporale din sanctuarele sacre și tabernacolele sacre.

Situs-ul simbolic al Tradiției neîntrerupte de la originile lumii noastre, Tradiția primordială.[8]

NC TE

1. S va aminti aici tot ceea ce R. Guénon a scris despre noțiunea de ıoștenire a Heredom-ului (H.R.D.M. în anumite aspecte ale masone- iei rozicruciene) în legătură cu *Harodim* și cu ordinul regal al Scoției.
2. „ 'rima poruncă" este cea din Deuteronom, 6, 4, 5 (cf. și Marcu, 12, 9-32), iar „a doua poruncă", egală cu prima, decurge din Levitic, 9-18: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. Eu sunt Dom- ıul Dumnezeul vostru".
3. F ancmasonii simboliști vedeau aici întâlnirea dintre „J" și „B", adică oloanele Templului, sub egida literei G (Gad).
4. E te aici o trăsătură caracteristică a aspectului „primordial" inerent radiției creștine prin referință melchisedechiană.
5. I an, 4, 23 și Ioan 3, 8.
6. : vor aminti, în legătură cu aceasta, pasajele din *Katha Upanishad*, *Mundaka Upanishad* și *Svetashvatara Upanishad*, citate de R. Guénon n legătură cu *Purusha* stând în individualitatea „integrală" și sim- olizat de o cetate (*puri-shaya*). Aici, ca și în Ierusalimul ceresc, nu uminează nici soarele și nici luna - nici stelele - ci totul reflectă ınica strălucire a lui *Purusha*. De altfel René Guénon a semnalat orespondența acestor descrieri simbolice, și acelorași date în *3hagavad-Gita* (XV, 4 și 6), cu descrierea Ierusalimului ceresc așa um reiese din Apocalipsa (XXI, 23): „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul". La fel, el a atras atenția asupra apropierilor ce s-ar putea face între Ierusalimul ceresc și „cetatea lui Brahma", și față de relațiile etimologice ce unesc Mielul (*Agnus*) simbolismului creștin și Agni-ul vedic, principiul focului al cărui vehicul este sigur un berbec (*cf. L' Homme et son devenir selon Vedānta*, cap. III „,Centrul vital al ființei umane, sediul lui Brahma").
7. ie va apropia pe undeva uniunea celor două Ierusalimuri cu cea dintre preaiubita și preaiubitul din Cântarea Cântărilor. Ierusalimul ceresc este atunci Soția, pecetea mistică a Ierusalimului pământesc pe care acesta o poartă în „Inima" (centrul) sa: *„Simenou kahotam ' al libeka"* (Cântarea Cântărilor, 8, 6). Ea este astfel „Pacea descoperită" *„,motzeet shalom"* (Cântarea Cântărilor, 8, 10). În ea preaiubitul își găsește *Pax profunda*. El este atunci cu adevărat „rege al Salemului". O substituire hierogamică inspiră acest *Midraș*, căci, în fapt, soțul este în înalt și soția jos.

8. Am descoperit ideile într-un număr din *Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, nr. 2, sem. I 1981, consacrat „Ierusalimului invizibil şi Ierusalimului ceresc", număr la care au colaborat A. Abecassis, M. Davy, Jean-Marie Martin, ş.a. Şi noi am prezentat, împreună cu J.-F. Terraton, un studiu remarcabil al lui Nicolas Boon: *Vidi Aquqm Egredientem de templo a latere dextro.*

XXI

TRADIȚIA PRIMORDIALĂ ȘI INIȚIEREA SACERDOTALĂ DUPĂ „RÂNDUIALA LUI MELCHISEDEC”

Încă de la începutul organizării căilor mistice și inițiatice în Occidentul creștin, inițierea sacerdotală a fost ancorată de personajul Melchisedec, și câteodată, dar cu titlu mai apropiat de o anumită formă cavalerească, de Iosif din Arimateea.

Însă nu trebuie să amestecăm totul: există inițieri în meserie, inițieri cavalerești și inițieri sacerdotale, ceea ce nu înseamnă că trebuie neapărat să fie străine unele de altele sau că ele nu stau pe o arcă ce le este comună. O biserică poate să cuprindă, în timpul aceluiași serviciu religios, un preot, cavaleri și constructori; nu importă că funcțiunile sunt diferite, important este că incinta sacră construită de primii, păzită de cavaleri și sfințită de preoți, rămâne „una și indivizibilă”, după cum și Tabernacolul său este Unul...

Cu siguranță, deoarece vom trata în acest capitol problemele legate mai strâns de cavalerii templieri, suntem datori să furnizăm, *in limine littis*, câteva explicații despre inițierea cavalerească; vom vedea mai departe că faptul nu ne va antrena în afara domeniului de cercetare. În plus, este important să precizăm, încă de la început, că inițierea cavalerească a fost adesea deosebită de intrarea în ordinele cavalerești și, desigur, de intrarea în meseria armelor.

Ea va îmbrăca deci, în afara unei „profesiuni” creștine inerente creștinării clasei cavalerilor în Occident și în Evul Mediu, un caracter de *universalitate* ce este propriu esoterismului și „mărcii melchisedechiene”.

Se poate deci crede că la fel a fost cu inițierea sacerdotală, în ipoteza existenței sale la sânul religiei creștine. Desigur, ar

fi fost necesar ca inițierea să fie legată, într-un fel sau altul, de originea sacerdoțiului creștin și ca ea să se datoreze unui simbolism particular aflat în raport atât cu originea în discuție cât și cu ultimele meniri ale sacerdoțiului lui Hristos în cursul ciclului nostru.

Pentru clasa cavalerilor este limpede - potrivit informațiilor date de Guénon despre funcțiunea „Păzitorilor Pământului sfânt" - că inițierea cavalerească se raportează atât la Graal cât și la organizația ce poartă numele de *Ordinul Templului* în Pământul sfânt.

Dacă este așa, trebuie să admitem că în mod efectiv Templul comunica cu *„centrul" tuturor tradițiilor cavalerești. Pentru monoteism, acest centru este pe drept orașul sfânt al Ierusalimului, cetatea Patriarhului fără spiță de neam „Melchisedec"*, cea venerată de cele trei confesiuni ale urmașilor lui Avraam: iudei, creștini și musulmani.

Pentru Graal, vom revedea scrierile legendare referitoare la „Mesele" succesive, dintre care una îi cuprinde chiar și pe păgâni, precum și *Parzival*-ul lui Wolfgang von Eschenbach, unde intervenția unei cavalerii musulmane este evidentă, aspectul metafizic transcendând aici clivajele religioase. Totuși dacă „universalitatea" monoteismului în stare pură și la vârful suprem și divin, se realizează prin Melchisedec pentru sacerdoțiul iudeo-creștin abrahamic, existența unei inițieri sacerdotale deschisă universalismului Tradiției primordiale ridică un număr consistent de întrebări pe care le vom examina de acum înainte.

Generalități

Pentru a evita orice confuzie în abordarea problematicii foarte delicate a relațiilor dintre noțiunile de sacerdoțiu, inițiere și Tradiție primordială, trebuie să aducem, încă de la început, câteva precizări de ordin foarte general, urmând să-l reîntâlnim pe Melchisedec doar la sfârșitul capitolului.

Firește, atunci când este vorba de Tradiție și transmitere plecând de la o origine, trebuie să apelăm la „rituri". Așa se

cuvine *a fortiori* pentru tot ceea ce provine dintr-o sursă primară unică ce conține în ea, și în mod nediferențiat, totalitatea posibilităților chemate să se manifeste și să se distribuie în cursul ciclului considerat. Ritul este atunci un transmițător și, putem spune, un trezitor de amintire, cel puțin dacă subiectul pe care-l atinge este „calificat" pentru restituirea unei stări „primordiale" de conștiință. Prin aceasta, vedem mai bine prin ce se înrudește aspectul inițiatic, într-un ordin - sau o hirotonisire - cu capacitatea personală de a actualiza *initium*-ul. Este momentul să evocăm din nou ceea ce sfântul Pavel afirmă despre principiul „atemporal" al sacerdoțiului atribuit lui Melchisedec, în Epistola către Evrei, și care, prin caracterul său „originar", este în mod evident „inițiatic" în dublul sens al rădăcinii latine, *initio*: inițiere în mistere, și *initium*: început, principiu, fundament etc.

Initium este în mod clar vârsta de aur edenică ce înglobează ceea ce se va diferenția în decursul vremurilor. Omogenitatea sa nediferențiată este inversul anarhiei egalitariste și banalizante din ultimele perioade, cea care precedă apariția efemeră a unei ierarhii inversate și uniformizante.

Între început și sfârșit, vedem apărând neamurile și castele, *Homo ierarchicus* în cea mai bună dintre finalizările sale, pentru că e dotat de providență; de unde o anumită „alegere" în funcție de calificările particulare, personale sau etnice.

Astfel că vedem apărând în mod progresiv în societatea omenească o cvadripartiție care merge de la „necalificare" până la sacerdoțiu, trecând prin diviziunile intermediare ale meseriei și cavalerismului. În fapt, meseria trebuie înțeleasă mai curând ca o funcțiune economică, însă meseria și cavalerismul aparțin domeniului regal, deși există, după cum vom vedea în legătură cu inițierea sacerdotală „pasarele" între meserie și sacerdoțiu - Hristos nu a fost și el dulgher? - între sacerdoțiu și regalitate - Hristos nu este un descendent al tribului regal al lui Iuda? - și între meserie și regalitate - Hristos nu este prefigurat de Solomon, marele maestru mason?

De fapt, dacă Hristos este preot după rânduiala lui Melchisedec, el este atât *rege* cât și *preot*. Prin acest titlu el se

identifică de fapt chiar cu „deplinătatea" indistinctă ce caracterizează Tradiţia primordială.

Sacerdoţiu şi clasă socială

Am arătat că ordinea „castelor" (dintre care cea a sacerdoţiului) este o ordine principială ce nu are nimic în comun cu diviziunea în clase sociale a lumii occidentale moderne. În consecinţă „casta sacerdotală" se confundă mai mult cu o exterioritate a aparenţelor, cea a unei clase sociale, şi pierde mult din ceea ce o fondează. Respectabilitatea aparentă nu are deci nimic de a face cu realitatea sacerdotală. Într-un sens puţin analog, Guénon va preciza că, în taoism,

> Nemuritorii sunt descrişi întotdeauna, atunci când se manifestă în lumea noastră, sub un aspect mai mult sau mai puţin extravagant şi chiar ridicol şi care, în plus, nu este lipsit de o anumită vulgaritate.[1]

Este vorba deci de potenţialităţi interioare ascunse. „Riturile" înrudite se adresează „calificărilor interioare" pe care le dezvoltă, mai mult decât pe celelalte, perspectivelor şi comprehensiunilor numite „iniţiatice" pe care ne vom strădui să le definim mai departe şi care ne vor readuce la Melchisedec. Aceste rituri, decurgând din harul lui Hristos şi din virtutea sa transformatoare, acţionează în „poporul" pe care-l atrag precum magnetul „pilitura de fier", ceea ce arată limpede că ele nu sunt apanajul unei „clase sociale" care se distinge de popor prin artificii de aparenţă sau de „a avea".

> Iniţiaţii şi în special cei din ordinele mai înalte se ascund bucuros în mijlocul poporului, făcând în aşa fel încât să nu se distingă cu nimic exterior.[2]

Deci nu poate fi făcut nici un amestec între „casta" ce corespunde iniţierii sacerdotale prin vocaţie supraindividuală şi, de exemplu, „clasa mijlocie" care furnizează grosul „funcţiunilor înalte" din toate organizaţiile ierarhice moderne. Guénon, pe care trebuie să-l cităm din nou deoarece el s-a angajat să stabilească distincţiile dintre iniţiere, mistică etc., vede în clasa de mijloc produsul social al industriei moderne.

Ea nu poate deci să-și satisfacă, spune el, decât necesități din care orice spiritualitate este exclusă. Ea nu se poate identifica cu noblețea electivă a sacerdoțiului, armelor sau meseriei. În legătură cu aceasta, el ironiza „cultura" profană ce reprezenta, în ochii săi cel puțin, o reflectare caracteristică a clasei mediocrii „căreia îi dă prin «strălucirea» sa cu totul superficială și iluzorie, mijlocul de a-și ascunde perfecta sa nulitate intelectuală".[3]

Ajunși în acest punct al cugetării noastre, să ne oprim un moment pentru a jalona drumul parcurs.

Într-adevăr, dacă Guénon distinge cu grijă intelectul de mintea „cultivată", o face deoarece, pentru el, numai intelectul este apt pentru o Cunoaștere ce unește subiectul și obiectul în chiar actul Cunoașterii; or, *Cunoașterea („naștere cu"), este o stare de a fi a Primordialității tradiționale, s-ar putea spune o stare „melchisedechiană" supradistinctivă, liberă și „necondiționată".*

În cazul iudeo-creștinismului, există o identitate totală între Cunoaștere și Dragoste. Să amintim: „Tu vei iubi..." și „Dumnezeu este Dragoste"...

Sacerdoțiu și concentrare: „Primordialitatea"

O altă particularitate a aspectului inițiatic al sacerdoțiului ține de caracterul său interior și „central".

În tipologia sacramentală, el purcede într-adevăr din pregătirea interioară a ființei. Această priză de conștiință se verifică prin relația ce unește cele două concepte: Inițiere - Primordialitate în cuvântul „Centru".[4]

Aici suntem în prezența unui simbol important: *Centrul*, aplică„*situs*-ul sacru" atât organic cât și spiritual și geografic. În planul stării noastre de a fi, centrul este proiecția unei axe verticale ce unește toate stările existenței cu Primordialitatea intemporală a originilor. Nu mai există „succesiuni" pe o asemenea axă, confundată cu „centrul" nivelului uman, așa cum nu există „spiță de neam" în Melchisedec: „fără tată, fără mamă...".

Avem de a face acum cu o figură geometrică ce separă deopotrivă „exteriorul" de „interior", și „ceea ce e înalt" de „ceea ce e jos". Este evident că cu cât această „con-*centrare*" va

fi mai puternică, cu atât ea se va interioriza şi va corespunde deci, prin distincţia existentă între „profan" şi „sacru", unei con-*templaţii* mai mari, aceasta până în acel punct simplu, veşnic, unde Dumnezeu se face om şi omul se îndumnezeieşte în Hristos: sacerdoţiul după rânduiala lui Melchisedec.

Iată aşadar o nouă bornă ce jalonează parcursul nostru: *Primordialitatea tradiţională corespunde spiritualităţii celei mai interioare şi mai centrale, cea care defineşte funcţiunea sacerdotală.*

Comprehensiune metafizică şi sacerdoţiu cavaleresc

Am putea de asemenea să ne întrebăm asupra naturii imaginare sau nu a definiţiilor pe care tocmai le-am aplicat sacerdoţiului. Există oare o comprehensiune, să spunem, „primordială", a sacerdoţiului, ce trebuie distinsă de aprehensiuni mai exterioare şi mai superficiale?

Câteva elemente de răspuns la întrebare s-ar găsi observând modul în care părinţii Companiei lui Iisus şi-au descris câteodată societatea, pe fondatorul său şi *Exerciţiile* cărora el le-a dat numele. Este evident că această Companie, din cauza recrutării, relaţiei cu Pontiful suprem al catolicităţii şi chiar a denumirii, este „autentic sacerdotală".

În plus, fondatorul său uneşte în el *dublul aspect sacerdotal şi cavaleresc sau regal*:

> Chiar genul de pietate, moştenit din tradiţiile sale familiale şi din educaţia sa cavalerească, era o pregătire imediată pentru *Magis* din serviciul în armata regelui veşnic, armată în care convertirea sa l-a făcut să intre.[5]

Îşi schimbă numele, luându-l pe cel al episcopului Ignaţiu, despre care legenda spune că, deschizându-i pieptul, călăii i-au găsit în inimă numele lui Hristos scris cu litere de aur. El face din acest nume - numele „regelui iudeilor" crucificat pe Golgota, în chiar cetatea lui Melchisedec - monograma companiei şi obiectul oraţiei sale neîncetate („*Ay Jesus*", *cf.* dizertaţia *Del nombre de Jesus y sellos de San Ignacio*[6]).

Aspectul cavaleresc rămâne fără îndoială determinant la începutul căii sale şi după urcarea sa la mănăstirea benedictină din Montserrat, cu un picior desculţ şi unul încălţat:

Şi cum mintea sa era plină de istorii precum cele ale lui Amadis al galilor sau ale altora asemenea lui, îi vine în minte să facă lucruri de acelaşi fel. De aceea hotărăşte să vegheze armele o noapte întreagă, fără să se aşeze şi nici să se culce, când în picioare, când în genunchi, în faţa altarului Nuestra Señora de Montserrat, unde el hotărâse să-şi lepede straiele pentru a lua armele lui Hristos.[7]

La Manresa, în peştera sau locul său de retragere, se va produce în el o adevărată revărsare spirituală. Părintele Nadal spunea că, întrebat despre fondarea institutului său, Ignaţiu de Loyola îi atribuia drept cauză iluminarea de la Manresa „ca şi cum primise de la Domnul *un fel de spirit de înţelepciune arhitectonică*".[8]

Pietatea sa trinitară se însoţeşte cu viziunea strict intelectuală. Deschiderea „ochilor inteligenţei", darul „*intelligencias*" revine fără încetare pentru a-i califica spiritualitatea, percepţia cercului şi centrului, a soarelui.

Cât priveşte numele de Ignaţiu, el îl raportează de asemenea la cuvântul de ordine pe care îl dă companiei sale atribuindu-i focului Dragostei divine, *Ignis*: „*Ite, omnia incendite et inflammante*".[9]

Cât despre *Exerciţiile spirituale*, primite de el la Montserrat, nu deţin şi ele câteva trăsături ale pietăţii centrale evocate de noi ceva mai sus? Ele nu sunt „carte de lectură" ci trebuie „făptuite" şi predate de către un adevărat „maestru" în această artă spirituală. „Cel ce împărtăşeşte altora *Exerciţiile* va trebui să fie uns de Duhul Sfânt..." (*Directoriul* de la Granada). Sau: „Nu este defel o carte de *lectură* ci de *exerciţii* şi această carte de exerciţii este adresată mai curând acelora care trebuie să le dea decât celor care trebuie să le facă" (*Praefatio ad lectorem, initio libelli*. Citat în *Manrèse ou les Exercices spirituels de saint Ignace*, Paris, J.-P. Pelagaud, ed. 17 a, 1902). Ce anume vizează? Generarea unei pietăţi pe care nu ezităm să o calificăm decât „întoarsă către început". Astfel:

> *Pietatea încetează de a fi o succesiune de exerciţii pioase pentru a deveni o manifestare de ordin metafizic ce tinde către un pol etern* sau, altfel spus, omul „integral" caută aici jos să îndeplinească până la capăt misiunea dată de Dumnezeu;[10]

definiţie ce se alătură „fundamentului" *Exerciţiilor* şi se desăvârşeşte în contemplaţia *Ad Amorem*.

Este adevărat că sfântul Ignaţiu insistă asupra faptului că „luate în ansamblu, *Exerciţiile* nu se adresează decât unui *mic număr de adepţi*".[11]

Ne aflăm aici în prezenţa unei conştiinţe centrale, cea a esenţialităţii:

> Trebuie să distingem mai întâi pietatea „periferică" şi pietatea „centrală", cea care în definitiv „se adresează lui Dumnezeu", centrul preocupării, printr-o operaţiune conştientă a Spiritului".[12]

Regăsim nuanţele sesizate mai înainte între acţiunea întoarsă în mod voluntar către Cel Veşnic şi activitatea dezordonată şi desacralizantă a oamenilor „aparenţei şi exteriorităţii". Poate chiar ar trebui apropiate toate aceste aprecieri ale părinţilor de distincţiile făcute de Guénon (în *Aperçus sur l' initiation*) între misticismul pasiv şi iniţierea activă. Cuvântul *iniţiere* nu este lipsit de o ancorare în cuvântul *iniţiativă* dar raportat la omul întors către Principiul şi scopul său:

> Partea ascetică şi activă a atitudinii pe care sfântul Ignaţiu o are faţă de Biserică presupune tot misterul Trupului lui Hristos şi viaţa în Iisus Hristos, sursă a oricărui har, ca punct de plecare.[13]

În realitate „acţiunea detaşată de fructele sale" este şi marca *spiritualităţii cavalereşti* proprie căii regale, iar noi am văzut că sacerdoţiul, moştenit de la Melchisedec, a trecut într-un vlăstar al lui Iesei, de ascendenţă regală. Nu există deci *a priori* contradicţie internă în mariajul „ignatian" al sacerdoţiului cu cavaleria:

> Asceza din *Exerciţii* este o doctrină masculină. Sensul cuvintelor ni se impune: aspectul cavaleresc, activ, importanţa dată raţiunii şi voinţei, puternica disciplină impusă vieţii sentimentale, totul este foarte clar masculin.[14]

În consecinţă,

> nu este o problemă de misticism ci de pregătire a sufletului pentru căutarea şi găsirea voiei lui Dumnezeu.[15]

Aspectul „cavaleresc" al *Exercițiilor* - poate inspirat de faptul că revelatorul său, Ignațiu, a fost cavaler înainte de a ajunge ermit și preot - este inseparabil de aspectul „sacerdotal" prin recursul constant la sfânta Scriptură, la meditația asupra evenimentelor din viața lui Hristos, prin faptul că el debutează prin memorizarea „păcatului îngerilor".

Ansamblul, încadrat de „compoziția locurilor", se înrudește clar cu acele metode spirituale medievale ce au ca prototip de neuitat *Divina Comedie*.

Astfel *Exercițiile* vor cuprinde patru faze succesive, după schema clasică de *„deformata reformare, reformata conformare, conformata confirmare și confirmata transformare"*, schema căilor *purificatoare*, apoi *iluminatoare*, și în sfârșit *unitive*. Traducând în limbajul lui Dante: coborâre în Infern, ridicare și purificare, înălțare paradisiacă până la Cerul Empireu sub conducerea sfântului Bernard, Patriarhul templierilor.

Tot astfel, în *Exerciții* se va trece prin exercițiul asupra morții, coborârea în Infern, meditația asupra celor „două flamuri", chemarea „Regelui temporal" transpus în contemplația „Regelui etern", alegerea, pentru a încheia în această contemplație *ad Amorem*, perceperea lui Dumnezeu prezent și acționând în tot creatul: elemente, plante, animale, oameni, și în trăitorul spiritual, el însuși „Templul lui Dumnezeu"; în sfârșit perceperea relației de dependență și de har dintre om și sursa divină.

Meditația finală reunește *Principiul și fundamentul* de la început, cea a unei suverane lipse de interes pentru tot ceea ce nu este venerare și slujire a Celui Veșnic. Parcursul coborârii și al ridicării va fi însoțit de tehnici puțin comune, ca rugăciunea pe respirația în „compas" sau ritmuri, etc.

Toate aceste particularități nu scăpaseră, pare-se, „mesagerului" Tradiției primordiale și apărătorului ordinului Templului care a fost Guénon pentru că, tratând despre comparația dintre calea „inițiatică" și calea „mistică", el scria:

> Ca exemplu de „ascetică" putem cita *Exercițiile spirituale ale sfântului Ignațiu de Loyola*, al cărui spirit e incontestabil pe cât posibil de puțin mistic și care este cel puțin verosimil

> că s-a inspirat în parte din anumite metode iniţiatice de origine islamică, dar evident, aplicându-le unui scop total diferit.[16]

> Este de înţeles avertismentul lui R.P. Boeminghaus:

> Sfântul Ignaţiu se arăta extrem de rezervat în autorizarea practicii complete a metodei sale, dar nu ezita niciodată să o aprobe pentru cei care erau demni cu adevărat.[17]

Din analiza pe care am făcut-o, este evident că regăsim un anumit număr de fapte ce întăresc afirmaţia potrivit căreia există o modalitate sacerdotală cu percepţie „centrală", de alură „iniţiatică", şi care reuneşte în ea dublul caracter sacerdotal şi cavaleresc care a aparţinut călugărilor-cavaleri ai Templului.[18]

Mai trebuie să observăm că Ignaţiu, basc provenit din descendenţa d' Oñaz, născut la *Casa Solar* şi a cărui deviză de acţiune este cea a cavalerilor: „*Como noblo caballero de Cristo*", va da Companiei, în mod curios, un sigiliu format din trei litere din monograma IHS; dar aici literele I şi S sunt aşezate fiecare deasupra câte unei stele şi îl flanchează pe H barat în semn de Saturn h, acesta plasat deasupra unei semilune şi sub a treia stea, ce figurează în vârful sigiliului[19]. Saturn? Este plumbul încercărilor dar şi personajul mitic care a instaurat şi guvernat „Vârsta de aur", cea a Tradiţiei primordiale. Pentru a încheia studiul despre „sacerdoţiul cavaleresc" - ce are anumite trăsături în comun cu monahismul cavaleresc al Templului, fie că este vorba de organizarea internaţională sau de conducerea sa de către un „General", echivalent în epocă, ţinându-se cont şi de alte scopuri spirituale, a „marelui maestru" al ordinului Templului -, vom atrage atenţia asupra unei alte asemănări dintre templieri şi iezuiţi, asemănare extrasă din evenimentele istorice. Într-adevăr, când papa Clement XIV va proceda la abolirea ordinului iezuiţilor, în 1773, el se va prevala de... procedura utilizată de predecesorul său Clement V pentru abolirea ordinului Templului, iar scrisoarea papală din 21 iulie 1773 face referinţă la scrisorile lui Clement V din 2 mai 1312.[20] Ciudată întorsătură a lucrurilor...

Scopul inițierii regale și al inițierii sacerdotale

Am notat că plecând de la starea nediferențiată a originilor și a Tradiției primordiale, diferențierile vor veni și se vor accentua pe parcursul întregii perioade a derulării ciclului ce precede „melanjul" final. Ele sunt cele care prezidează instaurarea castelor, inițierilor și separării celor două „jumătăți de Dumnezeu": papa și împăratul. Același proces se aplică nașterii caracteristicilor spirituale sau calitative ale făpturilor omenești. În sfârșit el se prelungește în mijlocul organizațiilor tradiționale ce provin din „Arta regală" cu cele două tipuri de inițieri: cea a meseriei și cea a cavalerismului meseriei. Totuși, cine poate multe poate puțin și, în această privință, se mai poate observa că inițierea sacerdotală conține în ea „potențialmente" inițierea regală, care este o încheiere a inițierii meseriei. Sub aspect „descendent", în sens invers, fiecare dintre inițierile precizate are un rol de jucat cu privire la cea care îi este imediat superioară. Există așadar, în toate acestea, un fel de interdependență reciprocă care reflectă unitatea Tradiției primordiale, fără a dăuna astfel ierarhiei Principiilor și finalităților. Există și un fel de înfășurare a inițierilor unele în celelalte în felul foilor de ceapă, înfășurare ce merge de la mai exterioară și mai puțin elevată la cea mai interioară și mai elevată. Regăsim aici reciprocitatea semnalată mai sus:

- o iradiere de influență spirituală, în mișcare centrifugă plecând de la centru;

- un înveliș protector, în mișcare centripetă plecând de la exterior.

Două mișcări concomitente.

Vom regăsi această imagine atunci când vom trata despre vestigiile *rituale* ale inițierii sacerdotale melchisedechiene păstrate în formele templiere ale cavalerismului masonic.

Vom aminti în prealabil că cele două inițieri „regală" și „sacerdotală" sunt puse de către Guénon în relație cu cele două domenii „sacre" respectiv denumite: *micile mistere* și *marile mistere*.

Or, în Occident, inițierile regale, atunci când vizează meseria sacralizată, sunt formate de organizațiile compa-

nionice şi masonice. Să fi existat, printre numeroasele organizaţii cavalereşti, ordine cu o vocaţie mai „iniţiatică" decât celelalte? Apropiate de iniţierea masonică? Un cavalerism care, oricare ar fi fost confesiunea sa referitoare la credinţă şi observanţă, se distinge de altele prin conştiinţa unei *stări primordiale*, conştiinţa universalităţii şi unităţii religiilor în *Corpus mysticum* al Cuvântului originar?

Se pare că acesta este cazul cu *gradele înalte* cavalereşti şi templiere ale francmasoneriei tradiţionale şi se va aminti acum ceea ce noi am semnalat înainte despre raporturile dintre *Templu* şi *Contemplaţie*. Guénon s-a întrebat de fapt despre provenienţa istorică, desigur controversată, a acestor grade. El scria într-o notă din *Aperçus sur l' initiation*[21]:

> ... oricare ar putea fi în fapt originea lor istorică mai mult sau mai puţin veche, problema asupra căreia va fi totdeauna posibil să discutăm la infinit fără a ajunge vreodată la o soluţie precisă este chiar principiul existenţei lor ce nu poate fi explicat în mod real decât prin...

a cunoaşte, în contextul expunerii, vestigiile ce subzistă încă din iniţierile regale de mult dispărute.

Cât despre rolul „iniţiatic" pretins de organizaţiile templiere şi de structurile cavaleriilor masonice, el este destul de clar precizat într-o speranţă formulată de Guénon, atunci când a vorbit de înaltele grade masonice - acela de a şti să fie apte să „păstreze integral depozitul sacru al Tradiţiei ortodoxe, una şi universală".[22]

Apoi, într-un articol consacrat „Păzitorilor Pământului sfânt"[23] el va evidenţia triplul caracter al acestei cavalerii în mijlocul lumii iudeo-creştine, în calitate de:

- legătură cu Tradiţia primordială şi cu tradiţiile secundare ivite din ea;
- pază a centrului, Ierusalimul, imagine vizibilă a misteriosului Salem al lui Melchisedec;
- deschidere spirituală spre „adevărata unitate doctrinară", cea care trebuia să-i facă pe cavalerii templieri capabili să comunice cu reprezentanţii altor tradiţii".

Sunt aspectele specifice ale acestui cavalerism ce permit să se înţeleagă că iniţiaţii din cele trei monoteisme prezenţi

în l ământul sfânt ar fi putut „să bea din același vin al Cunoa șterii", după cum subliniază René Guénon într-un studiu des pre cartea lui André Lebey[24] având drept subiect francma oneria.

Iată deci bine definit ceea ce reprezintă conștiința „Primo dialității tradiționale unice", al cărei martor rămâne pentru noi Melchisedec, rege al Dreptății și Păcii, preot al celui Pre a Înalt și rege al Salemului. Iată bine precizate deopotrivă vlă tarele acestei cavalerii în suprastructurile masonice, dar *qui* al unei inițieri sacerdotale? Este întrebarea la care vom înc rca să răspundem la sfârșitul prezentului capitol.

Să notăm pentru moment că inițierea regală corespunde „m cilor mistere", iar inițierea sacerdotală „marilor mistere":

- termenul pentru primele este definit, întotdeauna de Gu non, ca însăși perfecțiunea stării omenești: *centrul invariabil*, pu ctul fix, central și imuabil, în jurul căruia se efectuează „rc irea roții". Acest centru imobil este și „starea edenică" și aradisiacă în centrul căreia se înalță arborele vieții, axa car unește cerul cu pământul. Este starea de *Om adevărat*[25];

- termenul pentru ultimele culminează cu *Omul transcen lent*, simbolizat de axa ce despică starea omenească în cer trul său „paradisiac" și efectuează, ca și scara stărilor angel ce, joncțiunea între natura individuală omenească și natur a divină. Este de asemenea „puntea dintre lumea sensibilă și l umea suprasensibilă... de unde denumirea de *Pontifex maxin us* pentru cel care întruchipează funcțiunea sacerdotală su remă în lumea creștină „punte" între Dumnezeu și om.

Se cunoaște, în tradiția chineză, simbolismul celor două din ensiuni precedente: planul cu centrul său pentru *Omul ad vărat* și axa cerului cu pământul pentru *Omul transcendent*, for na de cruce a mediatorului, *Omul universal*. Este însemnu „Fiului Omului" moștenitorul sacerdoțiului lui Melchise ec[28]. Guénon va dezvolta aceste considerații într-un pasaj fra pant din *La Grande Triade*, în capitolul XIV și referitor la sen nificațiile sigiliului lui Solomon, triunghiul drept simboliz nd „natura cerească" și triunghiul inversat pentru „natura pă mânteană", ansamblul celor două triunghiuri (scutul lui

David purtând numele Shaddai al Atotputernicului) desemnând dubla natură a lui Hristos.

Iată ce ne conduce către ultima parte a capitolului. Semnul senar este, într-adevăr, în organizațiile masonice, cel al trecerii meseriei sau arcei către cavalerism. Cu punctul său central, el este numărul „6+1" pe care îl regăsim în inițierea sacerdotală templieră melchisedechiană. Atunci când studiază micile și marile mistere și trecerea de la unul la celălalt, Guénon se referă la trecerea de la echer la compas în masoneria operativă britanică, *from square to arch*, ceea ce ne-ar putea face să ne gândim la existența unui fel de „ciur" misterios între inițierea regală și inițierea sacerdotală în sânul masoneriei; el scria de altfel:

> Trebuie să adăugăm că în ceea ce numim „gradele înalte", formate din elemente de proveniențe destul de diferite, există unele referințe la „marile mistere".[27]

Perspectivă confirmată într-o notă extrasă dintr-un articol despre „simbolismul domului", apărut în revista *Etudes traditionnelles* din octombrie 1938 (cap. XXXIV din *Simboluri fundamentale ale științei sacre*, Gallimard, 1962):

> În inițierea masonică trecerea *from square to arch* reprezintă propriu zis o trecere de la „pământ la cer" de unde termenul de exaltare pentru a desemna admiterea la gradul de Arcă Regal, adică din domeniul „micilor mistere" la cel al „marilor mistere", cu dublul aspect „sacerdotal" și „régal", căci titlul complet este *Holy (and) Royal Arch*, deși, din rațiuni pe care nu le examinăm aici, „arta sacerdotală" sfârșește prin a trece neobservată față de „arta regală".

Nu am ști să o spunem mai bine. Să rezumăm toate noțiunile pe care le-am repertoriat până acum:

Templul, Ierusalimul cu fondatorul său Melchisedec, rege al Păcii, „concentrare" urmărită până la ultima simplitate a Numelui Celui Veșnic în sfânta sfintelor și într-o arhitectură de incintă protectoare din ce în ce mai întărită.

Vom mai observa că pe măsură ce conștiința primordialității este vie – „,asumată", am spune noi în jargonul modern – devine *universală* și *adunătoare* în Cuvântul unic. Acesta

este în mod efectiv caracterul sacerdoțiului melchisedechian, ceea ce cardinalul Daniélou pune în evidență în descrierea de mai jos:

> Este aici o nouă atestare a cunoașterii lui Dumnezeu prin intermediul cosmosului arătată nouă deja de Enoh; Melchisedec este preotul acestei religii primare a umanității, care nu este limitată la Israel, ci îmbrățișează toate popoarele. El nu oferă sacrificii în templul din Ierusalim, ci lumea întreagă este Templul de unde se ridică tămâia rugăciunii.
> . . . El este rege și preot, reunind în el cele două consacrări care vor fi împărțite între David și Aaron și nu vor mai fi reunite decât în Iisus.[28]

Am precizat altundeva că:

> prin această referire la „ religia primară", alt termen pentru ceea ce R. Guénon numește „Tradiția primordială", este clar că inițierea sacerdotală dă preotului - căci acolo unde nu există sacrificiu, nu există acțiune sacerdotală - o semnificație religioasă ce depășește sfera religiilor particulare. Acest *sanctum sacrificium* care duce numele lui Melchisedec în canonul lit urghiei latine, îl face pe Marele Preot cel din veșnicie să-și asume sacrificiile Templului lui Israel, sacrificiul Golgotei (de unde aspectul remanifestării Tradiției primordiale pe care unii au crezut că-l descoperă în apariția lui Hristos) și sacrificiile tuturor religiilor.[29]

Regrupând toate ideile precedente, putem acum să vorbim de vestigiile inițierii sacerdotale și melchisedechiene în templarismul masoneriei, întrucât masoneria are cu adevărat vocația universalismului.

Vestigiile unei inițieri sacerdotale melchisedechiene în templarismul masonic

Pentru detaliile ce se referă la istoria structurilor masonice vom revedea lucrarea noastră *Symbolisme maçonique et tradition chrétienne* și capitolul XI ce vizează inițierea sacerdotală și arca constructorilor.[30]

Observăm aici *in limine litis* că pe măsură ce se urcă în ierarhia rituală și sacramentală către „Primordialitate", cu

atât mai mult se tinde către o simplitate „cvasienergetică" a suportului sensibil. Înălțime, vârf al ființei, Golgotă și loc al căpățânii sau al tonsurii, la capătul arterei coronale, acolo unde se resorb într-un „septenar" cele șase chakre ale tradiției hinduse[31], cheie de boltă polară între „non-manifestat" și „manifestat"; pe scurt totul aici, se vede clar, converge către Unitatea primordială și revelează un fel de izometrie punctiformă. Dar să nu părăsim noțiunea de „centru" fără a aminti ceea ce Paul Vuillaud scria în lucrarea sa *La Kabbale juive*:

> Tabernacolul sfințeniei lui YHWH, sălașul lui *Schekinah* este sfânta sfintelor ce reprezintă inima templului, ea însăși centrul Sionului (Ierusalim), centrul pământului lui Israel, așa după cum pământul lui Israel este centrul lumii.[32]

Și el amintea în legătură cu aceasta un pasaj din Clement din Alexandria relativ la Dumnezeu, „Inimă a universului", origine a celor șase întinderi, număr întotdeauna egal, prin care el desăvârșește lumea, de la alfa la omega:

> în ea se desăvârșesc cele șase faze ale timpului și de la ea primesc ele extensia indefinită: este secretul numărului șapte.[33]

Iată-ne deci în fața unei noțiuni noi, cifra „șapte", legată de cea de „centru" și de toate indicațiile precedente: arteră coronală, tonsură, Ierusalim, Pace, fie că este vorba de sanctuarul din Salem sau de *Pax profunda* septenară a rozacrucienilor. Treptat ne apropiem de concluzii. Totuși înainte de a ajunge aici, trebuie să deschidem o paranteză referitoare la rolul masoneriei cu privire la cavaleriile „inițiatice" sortite să dispară în Occident.

Dacă nu se poate invoca o probă documentară a existenței unei filiații istorice, nu pare de loc îndoielnic ca ghildele de masoni să fi servit de adăpost și refugiu, și chiar de reședințe permanente, pentru templierii persecutați. Este într-un fel rolul acestei „arte" de

> a proteja, a pune la adăpost prin ascundere și acoperire. Este, între altele, funcția cufărului și a Arcei unde merg „să se îngrămădească speciile", semințele și esențele lumii pe cale de dispariție în vremea lui Noe.

Pentru masonerie, ar fi putut foarte bine să fie la fel: organizația se preta, prin natură, la ascunderea activităților înrudite cu natura masoneriei, deci cu caracter inițiatic sau esoteric, activități chemate să dispară vizibil din lumea exterioară, fie din prudență, dacă ținem cont de lipsa de înțelegere a celor din jur, fie pentru a scăpa de persecuție și de potop, adică de distrugerea Sfintelor Daruri și a „Esențelor" destinate să se perpetueze.[34]

Or, dacă arca meseriei a știut să ascundă templarismul, cel puțin în manieră exemplară, prototipală și spirituală, nimic nu permite excluderea faptului ca ea să fi putut primi sau reprimi vestigiile unei inițieri sacerdotale templiere.

Atunci vom avea de a face cu reprezentarea concentrică a incintelor succesive descrise anterior. N-ar exista atunci, într-adevăr, un fel de „constantă inițiatică hierosolimitană", așa cum am descris-o noi câteodată[35], ce ar fi permis templarismului să se resoarbă în masonerie și, în perspectiva sacerdotală templieră, să-și capete, și ea, refugiul în extensiile templiere ale anumitor înalte grade templiere masonice?

Astfel tripla incintă ar putea comporta o primă protecție: francmasoneria, în interiorul acesteia o a doua protecție: ordinele templiere creștine, în mijlocul celor din urmă, și deci în *centru*: aspectul sacerdotal, tabernacolul sfințeniei. Admitem că ar putea exista aici ceva ce ar putea surprinde sau scandaliza pe unii.

Ceea ce este frapant atunci în tripla incintă inițiatică este faptul că ea amintește câteva expresii ale esoterismului creștin latin și asociază fiecărui nivel: meserie, templu și sacerdoțiu, următoarele caracteristici: Inițiere, Templul lui Solomon, Ierusalim și, de aici, Templul lui Israel, Avraam și Melchisedec, apoi Templul nefăcut de mâna omului: Iisus.

Să fie vorba de o „vedere a duhului"? Nu credem, dacă ne bizuim pe studiul masoneriei de rit englez.

Meserie? Ea este reprezentată aici - cu pereții și Templul lui Solomon - de *craft masonry*, și *arch masonry* pentru domul, cheia de boltă și Templul lui Zorobabel. Amintind de *arch masonry*, Guénon făcuse aluzie la existența câtorva urme de inițiere sacerdotală, datorită poate „ochiului domului" dar

mai ales privitor la calificativul de „sfânt": *Holy and Royal Arch of Jerusalem*.

Or, plecând de la aceste capitole de *Holy and Royal Arch of Jerusalem* se poate accede la prioriile lui *United Religious Military and Masonic Orders of the Temple and of St. John of Jerusalem, Palestine, Rhodes and Malta*. La rândul lor, aceste priorii de cavaleri templieri şi cavaleri de Malta se pot prelungi într-un grad mai umil şi retras, acela de *Tabernacle of the Holy Wisdom* compus din *Holy Royal Arch Knight Templar Priests*.

Nu mai trebuie decât să facem uz de Sfînta Scriptură; totul este aici septenar şi perspectiva spirituală este Apocalipsa sfântului Ioan cu cele şapte peceţi, Apocalipsă *ce pecetluieşte ciclul nostru şi deschide Tradiţia primordială a „noilor ceruri, noului pământ"*.

Şi aici, „funcţiunile" lui Hristos sunt aclamate ca „Profet, Preot şi Rege", ca şi în *Knights Templar*.

Cei *şapte* „susţinători" ai înţelepciunii deschid şi închid „Tabernacolul" prin aclamarea „crescătoare" şi „descrescătoare" a celor *şapte* puteri ale Mielului apocaliptic. Roba albă, mitra, ungerea pe artera coronală sunt tot atâtea elemente ritualice ale gradului. Indicarea unui pasaj din Apocalipsă despre „cei care nu vor trece prin a doua moarte" vine să sublinieze caracterul sacerdotal al gradului, pentru că a doua moarte, sau moartea psihică cu disoluţia modalităţii individuale „subtile", se găseşte nimicită în Spiritul veşnic, şi prin Învierea Corpului glorios în Hristos, „Sacerdotul suprem".

Dacă totul se leagă acum de misterele Noului Ierusalim, care uneşte în el Cerul şi Pământul şi este soţie a Ierusalimului pământesc, dacă totul este septenar ca şi cele şapte coarne ale Mielului, cele şapte peceţi ale Cărţii şi mesajul celor şapte Biserici, se va observa, pe de altă parte, o particularitate a ritualului „Tabernacolului": triunghiul simbolic şi divin este revelat de acum înainte în dubla lui semnificaţie:

- pentru poporul iudeu: *Atotputernicul, Atotcunoscătorul şi Atoatevăzătorul* şi
- pentru poporul creştin: *Sfânta Treime*.[36]

Se poate vedea aici o recapitulare în mod „cristic" a celor două alegeri, cea a lui Israel și cea a lui Hristos, adunarea celor două popoare ale „măslinului", ceea ce este în conformitate cu viziunea Evangheliei din *Revelația* sa sau Apocalipsa. Legământul „abrahamic" este subliniat și prin existența în gradul *Ancient and Masonic Order of St. John of Jerusalem, Palestine, Rhodes and Malta* suprapus gradului *Knights Templar,* a unei formule rituale islamice caracteristice care reia, de trei ori, cuvântul „Pace" în arabă, denumire musulmană a Salemului lui Melchisedec și salut islamic pentru „Pace".

Cu siguranță structura graduală pe care am detaliat-o este proprie masoneriei zisă „britanică". Cine știe dacă acest *Leopardo,* leopard al monarhiei britanice, al Guyanei, și care figurează pe drapelele sau armele masoneriilor britanice, nu semnifică *Leul din Pardes,* gardian al Pământului sfânt? Adică al Tradiției primordiale[37]...

Oricum ar sta lucrurile, în analiza acestui grad de „preot, cavaler templier al arcei regale" am văzut defilând majoritatea cuvintelor cheie enumerate pe parcursul studiului nostru: Centru, Templu, Tabernacol, Sion, Ierusalim, Vârf, Loc al căpătânii, Septenar, Pace... Nu mai lipsește decât unul singur; el vine să încheie această enumerare căci, unit cu Hristos într-un anumit fel, el prezidează pe drept și nominal lucrările „Tabernacolului Sfintei Înțelepciuni":

Melchisedec.

Pe el îl va preamări Maxim Mărturisitorul în următorii termeni:

> Melchisedec avea în el însuși unicul Verb al Domnului, viu și lucrător... El devine deopotrivă fără început și fără sfârșit, căci nu mai purta în el viața trecătoare și schimbătoare, care are un început și un sfârșit și care este tulburată de multe pasiuni, ci numai viața divină a Verbului venit să locuiască în el, viața veșnică ce nu este mărginită de nici o moarte.[38]

NOTE

1. *Initiations et réalisations spirituelle*, Paris, Editions traditionelles, 1067, cap. XXVII, „Credință aparentă și înțelepciune ascunsă", p. 213.
2. *Initiations et réalisations spirituelle, op. cit.*, cap. XXVIII, „Masca populară", p. 214.
3. *Ibid.*, cap. XXIX „Joncțiunea extremelor", p. 223.
4. Guénon va pune această situare centrală a celei mai înalte activități spirituale în raport, din punct de vedere al „atitudinii", cu „refuzul puterilor", ele fiind contrare obscurității retragerii interioare centrale. Oricine intră sub un asemenea „acoperământ al Domnului", pentru a relua un termen al psalmistului (*cf.* Psalm 90), nu obține partea vizibilă a evenimentelor ce se desfășoară în lume. O acțiune „periferică" ar fi incompatibilă cu poziția centrală dezvoltată potrivit ordinii sacerdotale. Tot așa, el nu ar ști decât să se țină departe de orice diferențiere „mondenă" căreia nu i-ar putea să nu-i recunoască vanitatea. Atitudinea de *interioritate* nu semnifică totuși refuzul acțiunii. Există acte pe care trebuie să le îndeplinim în mod providențial, dar ele nu mai angajează „ființa" interioară ce sălășluiește neatinsă acceptându-le, neatinsă în uniunea sa cu Dumnezeu. Este acțiunea sacrificială, *chiar „mondenă" dacă trebuie*, ce nu are nimic comun cu zona egoului supus ostentației sau umilinței (*cf. ibid.*, p. 227, cap. „Joncțiunea extremelor").
5. *Cartas de S. Ignacio*, I (Madrid, 1874), citată în Hugo Rahner, S.J., *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices* (trad. din germană de Guy de Vaux, prefață de Henri de Lubac, Toulouse, 1948).
6. *Ibid.*
7. *Le Récit du pèlerin* (autobiografia sfântului Ignațiu, traducere E. Thibuat), Louvain, 1922, citată în *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*; *cf. supra*, Ignațiu este numit câteodată „*Pelerinul*" sau „Caballero", câteodată „Generalul".
8. Fr. Sacchini în *prooemitum* din *Historia societatea Jesu* de N. Orlandini, Köln, 1621. *Cf. supra, Saint Ignace...*
9. Bartoli. *Vita Ignati*, Cartea V, după *Saint Ignace...*
10. E. Boeminghaus, S. J., *L' Ascèse des Exercices spirituels de saint Ignace*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, p. 32.
11. *Directoria Ignatiana Autographa*, an. 17-18 și *supra* p.37.
12. *L' Ascèse..., cf. supra*, p.44.
13. *Ibid.*, p. 111.
14. *Ibid.*, p. 139-140.
15. *Ibid.*, p. 162. În definitiv atitudinea spirituală a discipolului sfântului Ignațiu este cea pe care sfântul Pavel o recomandă în II Corinteni 6, 1, 3-10 și 16:
„Fiind, dar, împreună-lucrători cu Hristos, vă îndemnăm să nu primiți în zadar harul lui Dumnezeu. Nedând nici o sminteală întru

r mic, ca să nu fie slujirea noastră defăimată, ci în toate înfățișân-c ı-ne pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu, în multă răbdare, î necazuri, în nevoi, în strâmtorări, în bătăi, în temniță, în tulbu-r ri, în osteneli, în privegheri, în posturi; în curăție, în cunoștință, î îndelungă-răbdare, în bunătate, în Duhul Sfânt, în dragoste r ıfățarnică; în cuvântul adevărului, în puterea lui Dumnezeu, prin a mele dreptății, cele de-a dreapta și cele de-a stânga, prin slavă și r ecinste, prin defăimare și laudă; ca niște amăgitori, deși iubitori c e adevăr, ca niște necunoscuți, deși bine cunoscuți, ca fiind pe p ragul morții, deși iată că trăim, ca niște pedepsiți, dar nu uciși; ca r ıște întristați, dar pururea bucurându-ne; ca niște săraci, dar pe r ıulți îmbogățind; ca unii care n-au nimic, dar toate le stăpânesc. (. .) Căci voi sunteți Templul Dumnezeului celui viu, de aceea l)umnezeu a spus: Voi așeza locașul Meu în mijlocul vostru și su-f etul Meu nu se va scârbi de voi. Voi umbla printre voi, voi fi l)umnezeul vostru și voi poporul Meu" (Levitic, 26, 11-12).

( )r, această Epistolă, în pasajele pe care le-am citat, amintește de ('olecta sărbătorii proprie Companiei lui Iisus (6 noiembrie), când s unt celebrați *„toți sfinții și preafericiții care au luptat, conduși de sfân-ul Ignațiu, sub flamura sfântă a lui Iisus"*. Se regăsesc aici caracteris-cile acestei spiritualități: strălucire, înălțare sufletească, dispreț fa-ă de lume, detașare și impasibilitate, Templu divin, Miliția lui Hristos, Numele lui Iisus. Este, încă o dată, afirmarea principiilor onținute în *Fundament* și în contemplația *ad Amorem* din *Exercițiile piritvale*.

16. . Guénon, *Aperçus sur l' Initiation*, Paris, Paris, Editions traditionelles, 946, Capitolul I „Calea inițiatică și calea mistică", p. 12, nota 2.
17. ' *Ascèse..., op. cit.*, p.178.
18. e va observa, printre „gradele înalte" ale masoneriei cavalerești de are ne vom ocupa curând, cum cel de *„chevalier bienfaisant de la Cité sainte"* care încoronează *„Rite écossais rectifié"*, el însuși moște-nitorul lui *„Stricte Observance templière"*, se declară a avea cea mai mare afinitate cu Ordinul Templului, așa cum fusese el conceput la origine, adică fără nici o veleitate de dominație politică sau materi-ală. Ordinul *„Chevaliers Bienfaisants de la Cité saninte"*, „servitor al Tronului și altarului", cu caracter autentic creștin și despuiat de orice ritual de „răzbunare" este în relație de prietenie cu *Knights Templar*-ul britanic și gradele cavalerești ale francmasoneriei sue-deze. Pentru *„Rite Ecossais Ancien Accepté"* ale cărui „Mari Constitu-ții" din 1786 au fost în mod simbolic atribuite lui Frederic al II-lea al Prusiei - țara unde se refugiaseră iezuiții după expulzarea lor din anumite țări ale Europei în timpul lui Frederic -, este curios să arătăm că al treizeci și doilea grad numit *„Sublime Prince du Royal Secret"* este guvernat de un „Consistoriu", prezidat de un reprezen-tant al lui Frederic al II-lea și că unul dintre stindardele sale, ce

poartă leul de aur și cheia, are ca deviză chiar deviza Companiei lui Iisus: *„Ad Majorem Dei Gloriam"*. Bineînțeles că aceste „grade" masonice nu au nici o pretenție sacerdotală.

18 *bis*. Casa de Loyola.

19. Monograma se regăsește în numeroase graffiti atribuite templierilor, ca și pe mărgelele intermediare ale marilor rozarii ale *Knights Templar*-ilor din Scoția, înalt grad masonic și templier al masoneriei britanice.

20. Citată în *Histoire de la Chevalerie, des Croisades et de l' Ordre de la Milice de Jésus-Christ depuis leur origine jusqu' à nos jours*, Tobra și M. Simmonet, Paris, 1905, p. 123.

21. *Op. cit.*, p. 263, nota 1.

22. R. Guénon: *Etudes sur la Franc-maçonnerie et le compagnonnage*, Paris, Editions traditionelles, 1964, t. II.

23. R. Guénon: *Aperçu sur l' ésoterisme chrétien*, Paris, Editions traditionelles, 1969, cap. III.

24. *Etudes sur la Franc-maçonnerie et le compagnonnage*, Paris, 1965, t. I, pp. 107-108.

25. R. Guénon: *La Grande Triade*, Paris, revista *Table Ronde*, 1946, cap. IX, Gallimard, 1957 (ed. a 7 a).

26. Se va observa cum se completează - prin intermediul conotațiilor „ascetice" (pentru *Les Exercices Spirituels* ale sfântului Ignațiu și comentariile lor) și „inițiatice" (pentru definițiile date de R. Guénon) - diferitele calificative atribuite omului alegerii: *integral, adevărat, transcendent, universal*... și totuși întâi de toate... *Ecce Homo*.

27. *La Grande Triade*, op. cit., cap. XV.

28. J. Daniélou, *Les saints païens de l' Ancien Testament*, Paris, Seuil, 1946.

29. J. Tourniac, *Simbolisme maçonnique et tradition chrétienne*, Paris, Dervy-Livres, 1982. Noua ediție revăzută și îmbunătățită, cap. XI.

30. *Ibid.*

31. R. Guénon, *Etudes sur l' hindouisme*, Paris, Editions Traditionelles, 1968, cap. „Kundalini-yoga".

32. P. Vuillard, *La Kabbale juive*, Paris, E. Nourry, t. I, p. 509.

33. *Ibid.*, pp. 215 și 216.

34. *Simbolisme maçonique..., op. cit.*

35. *Simbolisme maçonique..., op. cit.*

36. În gradele rozacruciene și templiere ale masoneriei britanice, toate jurămintele sunt luate fie în numele „Sfintei și Indivizibilei Trinități", fie în numele lui *„Holy blessed and glorius Trinity"*.

37. Apropierea simbolică a fost făcută de Gérard de Sorval, autorul lucrării *Le Langage secret du Blason*, Albin Michel, Paris, 1981.

38. *Patrologie grecque*, XCI-1144. C. (Ambigua).

XXII

CONCLUZIE

Legămintele şi Tradiţia primordială

La sfârşitul acestei lungi cercetări, vedem că „rânduiala lui Melchisedec" este în mod fundamental simbolul unui pact între Principiu şi ceea ce i se rataşează în desfăşurarea ciclului propriu individualităţii umane. Pact între Dumnezeu şi om prin intermediul sacrului, al „punerii deoparte", al „înălţatului", deci al lui „Kadosh", al „Sfântului". Pact ce este în acelaşi timp:

- Legământ între creator şi creat;
- „Sacerdoţiu" transmis de la originile ciclului până la sfârşitul său;
- „Principiu" şi prezenţă a sacrului în mijlocul tradiţiilor succesive ce se întind de la Eden la Ierusalimul ceresc, sau de la originea unui ciclu la sfârşitul său, originea ciclului viitor - de la Arca noahică, după potop, până la Hristos pentru tradiţia semitică şi de la Adam la Hristos pentru cronologia ce se întinde de la om la Fiul Omului...

Într-adevăr, Noul Testament îşi înfige rădăcinile în Vechiul Legământ urcând până la Moise, acesta se rataşează de Legământul noahic anterior, cu toate „vietăţile pământului" (Geneza, VIII, 15 la IX, 19), *Legământ căruia Melchisedec îi este principiul central al sacerdoţiului* (Geneza, XIV 17-20). Acesta reia binecuvântările date de Cel Veşnic lui Avraam.

De notat că această Tradiţie primordială deţine cinci caracteristici bine precizate:

1. caracteristica cosmică: ea se înrădăcinează în profunzimea creaţiei;
2. caracteristica umană: ea se centrează în conştiinţa omului, punct de joncţiune între creaţie al cărei rege este şi Dumnezeu căruia îi este imagine;

3. caracteristica mistică: ea se acordează cu înălțimea Dreptății supranaturale, cu Dumnezeu cel Prea Înalt;
4. caracteristica universală: ea se întinde în lățime, cuprinzând întregul pământ;
5. caracteristica perpetuă: ea se întinde pe toată „durata" timpului, de la origini până la sfârșitul lumii.

Or, principiul său central este chiar ceea ce o unește cu divinul etern, de unde aspectul extratemporal al lui Melchisedec... fără început, fără sfârșit, conștiință „perpetuă"... a „veșniciei" reactualizând, în orice moment și în orice loc, „divinul". El este chiar prezența Tradiției primordiale, titlu cu care el va prezida nașterea tuturor tradițiilor derivate și ridicarea centrelor secundare ale Tradiției primare.

El nu poate deci să fie „deținut" de nici una dintre tradițiile pe care le autentifică, justifică și generează: el este „martor" în fiecare dintre ele.

Această lămurire ne poate ajuta să înțelegem mai bine vanitatea duelului iudeo-creștin pentru însușirea personajului.

Dacă Hristos este „preot după rânduiala lui Melchisedec", nu înseamnă că el este „cap" și sacerdot al unei *religii specifice distincte de altele și concurentă cu iudaismul,* ci în virtutea Tradiției primare și fără nume, deci nici iudaică, nici creștină, și care nu are nimic specific în afară de faptul că decurge din „Ființă". În această perspectivă Hristos este „Rege, Preot și Profet" prin caracterul primar al transmiterilor rituale despre care vom vorbi, și el poate spune: *„Eu sunt* mai înainte de a fi fost Avraam".

Dacă preferăm, Hristos se prezintă:

- la nivelul principiilor, și *ad intra,* drept *Cuvântul făcut trup* universal. Este legământul originar „după facerea lumii" (Romani, 1, 20);

- la nivelul tradițiilor particulare, drept *Cuvântul făcut iudeu* în descendența semitică. Este primul și al doilea legământ. Dar ce se poate spune despre Melchisedec?

> Melki-Tsedec este chiar în inima istoriei poporului ales, martorul chemării tuturor neamurilor la cunoaștere și la slujirea adevăratului Dumnezeu. Mai mare decât Avraam, care nu are ca misiune decât descendența sa, Melki-Tsedec

eprezintă față de patriarh vocația misionară și universală a acerdoțiului creștin. Acest preot-rege dintr-un obscur trib reștin ne face să ne gândim la toți ceilalți preoți necunoscuți care, răspândiți în spațiul și în secolele tuturor religiilor, ale tuturor civilizațiilor, pregăteau în felul lor venirea ınicului și adevăratului Mare Preot. Ceea ce era Melki-Tsedec, alți oameni au fost și sunt încă pentru alte popoare pe care lumina lui Hristos nu le-a luminat: martorul acestei ıspirații universale a tuturor oamenilor către o relație mai trânsă și mai sensibilă cu realitățile invizibile.[1]

Sunt deci ca niște cercuri concentrice care țâșnesc unele din celelalte, legăminte din Legământul de la început, și dacă creștinismul este „după rânduiala lui Melchisedec", este astfel deoarece reflectă Tradiția primordială, cu indistincția sa non-separativă, cu deschiderea ei către toți, cu a ei dezrobire de legi și rituri *pe care nu le strică ci le împlinește* (Matei, 5, 17).

Abatele Goetmann, într-un articol denumit *Ordre de Melki-Tsedeq et la première alliance*[2] scrie:

Adam, Abel, Enoh, Noe, Melki-Tsedec, Lot, care nu au respectat Sabatul au plăcut lui Dumnezeu" (sfântul Iustin, *Dialoguri*, XIX, 4-5). Aceștia sunt sfinții religiei cosmice de la originile sale. Patriarhul este Noe cu care Domnul încheie legământul, după potop, legământ ce reia făgăduințele și legile originare și este stabilit în mod universal și perpetuu „pentru toți îngerii lumii".

Abatele Goetmann evidențiază permanența legământului:

... toate popoarele care de la Avraam la Hristos nu participă la legământul iudeu împlinesc totuși cele ale legământului. Biblia indică puncte pre[...]ase de contact între al doilea legământ și primul: Lot, nepotul primului patriarh al lui Israel, regina din Saba, Io[...], Daniel; toți străini de descendența lui Avraam, în ciuda contactelor cu Avraam, Solomon, sau cu poporul iudeu, ei au rămas totuși în ordinea și legământul propriu: legământul universal și perpetuu al creației și conștiinței.

În fapt, această situație anterioară lui Hristos se prelungește după apariția sa: pentru păgânul care nu l-a putut cu-

noaşte pe Iisus Hristos, posibilitatea salvării, credinţa în Dumnezeul cel viu este credinţa în legământul încheiat de Dumnezeu cu neamurile. Este subliniat şi în Evanghelie, atunci când Hristos îi opune pe păgânii fideli iudeilor infideli. Circumcizia sau botezul nu sunt suficiente pentru salvare. Dar *fiecare va fi judecat după legământul căruia i-a aparţinut.* Creştinul va fi judecat după Evanghelie, evreul după lege, păgânul după conştiinţă. Şi creştinul infidel va fi condamnat în timp ce păgânul fidel va fi salvat. Ceea ce afirmă şi sfântul Pavel (Romani, 2, 15).

Să mai spunem ceva: primul legământ rămâne veşnic înscris în inima celui de al doilea şi mai ales a celui de a treilea legământ, cel al lui Hristos „preot în veac după rânduiala lui Melki-Tsedec". Iisus a spus: „Nu am venit să stric ci să împlinesc" şi, lui Ioan Botezătorul în momentul botezului său: „Trebuie să săvârşim orice dreptate", nu numai cea a fariseilor şi iudeilor, ci pe cea căreia Melchisedec îi este rege, dreptatea primului legământ.

P. Daniélou ne va indica trăsătura esenţială:

> Dacă legământul abrahamic urmează legământului noahic, aşa cum legământul creştin îi succede celui abrahamic, nu înseamnă că o religie nouă înlocuieşte una veche, astfel ca prima să dispară în totalitate. Este vorba, dimpotrivă, de o succesiune în care ordinea nouă, departe de a o detrona pe cea veche, o împlineşte şi şi-o asumă depăşind-o. Al doilea legământ nu a stricat ci a împlinit primul legământ cosmic... După iudaism, creştinismul reia această asumpţie: simbolul veşnic al acestei asumpţii ne revine prin Euharistia pâinii şi vinului, sacerdoţiul după rânduiala lui Melki-Tsedec.

El va insista pe deschiderea proprie legământului creştin:

> În sacrificiul lui Hristos şi în luptele nonviolente ale Evangheliei, orice om poate primi, nu numai o dispensă de a muri şi a lupta, ci şi o lecţie de moarte şi luptă. Şi Iisus Hristos se referă în mod clar, în mai multe rânduri, la primul legământ pe care-l face posibil şi îl reînnoieşte în plinătate.

Două exemple în sprijinul acestei afirmaţii:

În Matei (XIX, 4 și 6), în legătură cu căsătoria: Iisus restabilește în mod explicit legământul originar, legătura așa cum a fost stabilită „la început", și de aceea citează Geneza. Dar mai ales ajunul Pătimirii sale, pentru oferirea rituală a Sacrificiului Trupului și Sângelui său de la Cina cea sfântă, Iisus reia, nu mieii și taurii sacerdoțiului iudeu, ci pâinea și vinul recunoștinței lui Melki-Tsedec. Și Canonul liturghiei romane unește strâns Sacrificiul lui Hristos cu cel al lui Abel cel Drept și cu sacrificiul „acelui Melki-Tsedec, regele preot, ofrandă sfântă, sacrificiu imaculat".

La rândul său, Robert Aron sesizează foarte bine caracterul universal a ceea ce vom denumi, împreună cu Guénon, Tradiția primordială și pe care o va trata în lucrarea *Le Dieu des origines*[3] atunci când arată, în special, câteva trăsături ale legământului noahic, și ne dă astfel explicația legendei iudeo-creștine ce face din Melchisedec, fie un fel de paredru al lui Noe în fiul său Sem, fie fiul celui din urmă, prin absența reducerii la dimensiunile unui popor sau unei religii:

> Legământul se cuvine tuturor ființelor, tuturor făpturilor pământului, independent de alegerea cu care unele sau altele sunt gratificate. Legământul curcubeului, primul legământ explicit, este legământul noahic, adică legământul tuturor copiilor lui Noe, legământul tuturor neamurilor, fără deosebire de credință.

Și, în legătură cu legământul mozaic:

> Legea noahică este legea comună a tuturor, în timp ce legea mozaismului este în particular cea a poporului supus alegerii Domnului. Desigur, supus este cuvântul potrivit, căci alegerea lui Israel nu implică nici un privilegiu, nici o superioritate. Israel nu a fost ales pentru că valora mai mult decât alte popoare, ci pentru că, istoricește, el era singurul în situația de a putea primi legământul: a fost ales astfel, potrivit unui Midraș pe care l-am întâlnit mai sus, întrucât celelalte popoare, marile împărății refuzaseră povara: dacă Dumnezeu i-l oferă, o face oarecum în disperare de cauză. Dacă Israel acceptă, este pentru că nu are nimic de pierdut. Dar când l-a primit, l-a păstrat bine și niciodată nu se va lipsi de e

În cazul lui Melchisedec ne aflăm clar în prezenţa caracterului universalist, căci el nu aparţine nici unui neam, nu are tată şi nici mamă! Este „Martorul" acelui „ceva" ce leagă omul de Dumnezeu în pact. Ca Principiu etern pe care îl „antropomorfizează" în „teofania" sa, el este fără început şi fără sfârşit potrivit Epistolei către Evrei.

El este deci, în afara desfăşurării temporale, şi se revelează „punctiform" în durată, aşa cum este punctiform în spaţiu, „Regatul Păcii" fiind mai mult un centru spiritual decât o arie geografică.

Tocmai pentru că este „principial", el statorniceşte legitimitatea unei tradiţii inserate în durată: este legământul abrahamic. El statorniceşte legitimitatea unei tradiţii ce radiază plecând din centrul spaţiului: Ierusalim.

Acelaşi punct „atemporal" este generatorul unui ciclu tradiţional temporal, după cum este constituentul unui centru spaţial al aceluiaşi ciclu. Şi asta pentru că el este centrul primar ce conţine în sine toate posibilităţile viitoare ce se vor actualiza într-o epocă oarecare sau într-un ţinut oarecare.

Sunt chiar caracteristicile definite de Guénon pentru Tradiţia primordială.

Creştinism şi indistincţie originară

Am văzut că „întruparea" Tradiţiei primordiale, prin personajul Melchisedec presupune determinarea unui centru geografic sacru: aici, „Viziunea Păcii", Ierusalimul, în centrul unei lumi cu şase dimensiuni, bine definit de Pavel în persoana lui Iisus, „lărgimea, lungimea, înălţimea şi adâncimea iubirii lui Iisus Hristos" (Efeseni, III, 18), lărgimea şi lungimea formând o cruce cu patru braţe la nivel orizontal. Ea defineşte un centru septenar, deci, unde domneşte „Pacea profundă" rozacruciană, pentru a relua o constatare frecventă în opera lui Guénon. La Ierusalim, „Centrul tuturor centrelor", nu există altceva situat în Templu decât sfânta sfintelor, Templul este centrul Sionului, aşa cum Sionul este centrul Israelului şi Pământul lui Israel este centrul lumii, în viziunea proprie misticii iudaice.

După cum am văzut, ea se manifestă în mod egal *cu ajutorul riturilor* care au sarcina de a actualiza în ființă „ceea ce era la început"; este chiar rolul lui *religare*, care leagă de origine și, în consecință „deifică". Aici, pâinea și vinul, trupul și sângele, litera și spiritul.

Dom Juglar, OSB, va scrie: „O exegeză precisă arată că ritul celebrat este cel al unei mese de alianță între Melchisedec, regele-preot al Ierusalimului, și Avraam". În fapt, acest dar „din Înalt", pentru că regele Salemului este preot al celui Prea Înalt, se face printr-un *barakah*, un cuvânt de binecuvântare și într-un rit de inițiere, pâinea și vinul[4] ce urmează ofrandei zeciuielii și jurământului.

Încă un simbol noahic: vița lui Noe, la ieșirea din Arcă...

În orice caz, universalismul eclatant al Tradiției primordiale este incontestabil în instituirea patriarhului fără spiță de neam. Ba chiar este vorba de altceva decât universalism, am putea spune de o indistincție primordială, de o nespecificare a originii.

Sunt trăsăturile unei anumite „stări a ființei" la nivelul Ființei însăși și în domeniul metafizicii, ceea ce Guénon a considerat ca fiind fructul înfăptuirii inițierii. El l-a asimilat, în primă etapă, cu starea ce califică în mod spiritual și metafizic „adevărații Roza-Cruce".

Stare centrală cu care el pune în relație „darul limbilor", ce permite o înțelegere centrală, prin inimă, a tuturor tradițiilor; ceea ce ne readuce, o dată în plus, la Tradiția primară, ce conține, în indistincția sa principială, toate tradițiile secundare ce derivă din ea și manifestă fiecare în felul său, în „limba sa", același Adevăr unic.

Apoi, dacă există o identificare a transmiterii Cunoașterii cu un „sacerdoțiu", aceasta poate însemna de asemenea că există un „sacerdoțiu inițiatic"; sacerdoțiu cu caracter „central", în care sacerdoțiile de tip religios, distinctive și particulare unui neam, unei secte, să vadă o „religie", alta decât cea universală; ele nu sunt decât proiecții exterioare, „exoterice", ar fi spus Guénon.

Că există o identificare între toate aceste noțiuni și „regele Dreptății și al Păcii" înseamnă de asemenea existența

unei încorporări a Tradiţiei primordiale într-un personaj atât extrauman cât şi uman, prin intermediul căruia Dumnezeu îl întâlneşte pe om şi se uneşte cu el, şi omul îl întâlneşte pe Dumnezeu şi se uneşte cu el. Este aici toată problema antropomorfozei divine şi a lui *Christos Angelos* care reţine cu atâta intensitate atenţia lui Henry Corbin, şi care, la Guénon, va căpăta denumirea de „Om universal".

Dar aici se vede şi mai bine în ce fel Hristos este „Preot după rânduiala lui Melchisedec", în sensul că el este ceea ce era la început; „eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam".[5]

Este caracterul universalist al acestei revelaţii a lui Hristos, în fapt o ţâşnire la suprafaţă *in illo tempore* a Tradiţiei primordiale şi a indistincţiei ce-i este proprie. Atunci, în sensul de mai sus, se înţeleg toate „paradoxurile" care fac din această religie o „legătură"... a eliberării ce transcende toate formalismele tradiţionale în beneficiul necondiţionatului şi al vieţii şi realizării interioare: „Împărăţia lui Dumnezeu este în voi".[6]

Şi întrucât Hristos este Cuvântul el nu poate, în lumea care-şi trage existenţa din el, să aibă nici început şi nici sfârşit, la fel ca regele din Salem. Astfel se justifică şi alte „contradicţii": natura dublă a lui Hristos care întrupează în mod providenţial „principiul melchisedechian" *ad extra,* prin aceea că este El însuşi în „Persoana sa divină" şi *ad intra* prototipul etern şi divin al lui Melchisedec, indistincţie de natură să înlăture „exagerările religioase", indistincţie revelată fără încetare în Noul Testament şi care se opune „instituţionalizării" separatoare. Astfel, putem cita câteva exemple:

- Ioan, 4, 22-25: „...dar vine ceasul şi acum este, când adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în duh şi în adevăr, că şi Tatăl astfel de închinători îşi doreşte. Duh este Dumnezeu şi cei ce i se închină trebuie să i se închine în duh şi în adevăr".

- Ioan, 8, 30-33: „Dacă veţi rămâne în cuvântul meu, sunteţi cu adevărat ucenici ai mei; Şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi".

- Ioan, 10, 16-17: „... şi va fi o turmă şi un păstor".

- Romani, 2, 11: „Căci nu este părtinire la Dumnezeu!"

- Romani, 4, 11-12: „... ca să fie el părinte al tuturor celor ce cred, netăiaţi împrejur... şi părinte al celor tăiaţi împrejur".

- Romani 10, 12: „...Căci nu este deosebire între iudeu şi elin, pentru că acelaşi este Domnul tuturor... ".

- Luca, 17, 21: „...Căci, iată, împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru".

- Galateni, 5, 1: „...în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi..."

- Galateni, 4, 26: „... Iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră".

- Galateni, 3, 28-29: „...Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus. Iar dacă voi sunteţi ai lui Hristos, sunteţi deci urmaşii lui Avraam, moştenitori după făgăduinţă".

- Galateni, 6, 15-17: „...Că în Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă".

- Coloseni, 3, 11: „... Unde nu mai este elin şi iudeu, tăiere împrejur şi netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber... "

Coloseni, 2, 9: „...Căci întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii".

Am putea cita multe alte pasaje din Evanghelie ce conduc la evidenţa că dacă Melchisedec este personificarea Tradiţiei primordiale predistinctive, revelaţia lui Hristos, în măsura în care sfarmă cadrul iudaismului, reprezintă o întoarcere la tradiţia începutului. Căci „eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam".

De aici decurg două consecinţe:

- Sub aspect instituţional, creştinismul *„prin Avraam"* nu poate fi decât *întemeiat pe iudaismul „purtător"*, căruia îi marchează realizarea într-o întoarcere la Sursa primară a oricărei tradiţii şi oricărui sacerdoţiu. De unde pasajul lui Pavel despre măslinul sălbatic din Epistola către Romani.[7]

- Sub aspect instituţional, creştinismul *„prin Melchisedec"*, nu se poate închide asupra lui însuşi ca şi celelalte religii. De unde deschiderea către toţi, *mărturie a universalităţii*, ce-i va atrage ostilitatea iudaismului atunci când va emerge această

nouă cale care generalizează „alegerea" pentru toți cei care respectă cele două porunci - nu mai puțin universale -: Dragostea „verticală", cea pentru Principiul divin, și Dragostea „orizontală", cea pentru aproapele; şi credința în Hristos, căci, el fiind Dragoste, Îl face cunoscut pe Tatăl.

Această „constantă melchisedechiană" va fi cauza primelor stupefacții şi controverse în sânul comunității creştine în curs de dezvoltare: alegerea nemaifiind rezervată circumcişilor ci oferită tuturor! şi aproape „în loc public", s-ar putea spune, dacă se ține cont de anunțarea „Bunei Vestiri". Avem aici de a face cu o imagine foarte frapantă a Tradiției primare, cea din „vârsta de aur", înainte să fi apărut castele, categoriile, „funcțiunile"[8], aşa după cum am mai scris.

Ar fi aspectul creştinismului mai puțin înțeles de cei care se vor grăbi să reconstituie diviziunile omeneşti. În cursul secolelor, de exemplu, se vor vedea stabilite bariere pentru respingerea iudeilor atraşi de Evanghelie, pentru respingerea oricărui „străin"[9], a ceea ce nu este al lor în formulare livrescă, în obiceiul ritual, sau după epidermă, limbă, cântec, etc. În definitiv, acționând astfel acești pseudo-discipoli ai Maestrului se vor găsi plasați:

- *la antipozii creştinismului originar* care, într-o mişcare de surpriză în fața noutății Revelației ce taie tendința separativă a iudaismului, se deschidea „ne-circumcişilor", „ne-evreilor";

- *la antipozii legăturii abrahamice* care, chiar în considerația specific istorică, religioasă şi doctrinară a creştinismului, constituie matca iudaismului - şi aceasta întrucât, dacă Cuvântul s-a făcut „trup", el s-a făcut „iudeu", şi chiar „Regele Iudeilor"!

- *la antipozii „rânduielii lui Melchisedec"*, din moment ce această referință, fiind universalistă şi actualizând arhetipul tradițional al începutului, nu poate concepe o „închidere" a unei sau alteia dintre categoriile omeneşti.

Păzitorii Pământului sfânt şi Melchisedec

Consecințele „melchisedechiene" ale creştinismului se vor extinde de altminteri şi la corpusul ritual. Am văzut că ritul „central" al ucenicilor „preotului după rânduiala lui

Melchisedec" constă în ofranda pâinii şi vinului. De aici, tot ceea ce ţinea de mulţimea practicilor rituale ale tradiţiilor anterioare este, dacă nu scos din discuţie, cel puţin minimizat în avantajul depozitului „esenţial" transmis de la origini; de unde respingerea a ceea ce se sprijină pe „tradiţia omului", şi pe „înţelesurile cele slabe ale lumii şi nu după Hristos" (Coloseni, 2, 8), ceea ce este fondat pe o „înfăţişare de înţelepciune": „...pentru ce atunci, ca şi cum aţi vieţui în lume, răbdaţi porunci ca acestea: Nu lua, nu gusta, nu te atinge! Toate lucruri menite să piară prin întrebuinţare - potrivit unor rânduieli şi învăţături omeneşti" (Coloseni, 2, 20-22).

Totuşi, această manifestare a Tradiţiei primordiale prin Melchisedec, şi în revelaţia adusă de Hristos, se efectuează, cum am văzut, după o axă verticală ce uneşte „începutul" cu timpul prezent, axă ce traversează finalmente întreg monoteismul prin centrul său, şi a cărui înfăptuire „istorică" este punctuaţia topografică a unui centru sacru, regatul lui Melchisedec: Ierusalim.

Am văzut că este vorba de un centru al păcii şi un centru sacru, un Templu unde se poate exercita această con-*templaţie* verticală, aici, aşadar, Templul din Ierusalim.

De altă parte, am pus această specificare hierosolimitană în paralel cu un fel de „sacerdoţiu iniţiatic", adică sacerdoţiu extratemporal, - fără început şi fără sfârşit - el însuşi referinţă „templieră" prin aluzie la Templul aşezării regelui Dreptăţii şi Păcii; în sfârşit, sacerdoţiu ce rămâne ca un „vestigiu" al Tradiţiei primordiale şi care, într-un sens, s-ar reflecta în transmiterea sacerdotală.

Or, studiul nostru ne-a condus la două ipoteze:

a) existenţa acestui sacerdoţiu iniţiatic în mijlocul unui corp clerical propriu organizaţiilor iniţiatice cu vocaţie de pază a „Pământului sfânt", deci de „Centru" al tradiţiei monoteiste;

b) existenţa unei comprehensiuni doctrinare supraformale şi, după caz, situată în „centrul" a trei monoteisme abrahamice, ca un *centrum in trigono centri*.

Vom merge aşadar să regăsim în mod natural ordinul Templului, păzitor al numitului „Pământ sfânt" şi implantat,

sau mai bine zis înrădăcinat, în chiar Templul așezării lui Melchisedec. Îl vom reîntâlni și pe Guénon cu aceeași ocazie.

Acești „păzitori" asigură, pe de o parte, *protecția* centrului împotriva profanărilor din exterior și, pe de altă parte, *comunicarea* cu exteriorul.

Ei reprezintă „tripla incintă", pentru a relua o imagine a esoterismului creștin medieval evocată de noi în cap. XXI.

Iată ce ne spune Guénon în legătură cu acești călugări cavaleri:

> ...Aceasta ne conduce în mod direct la discutarea celui de al doilea rol al „păzitorilor" Centrului suprem, rol ce constă, am spune noi îndată, în asigurarea anumitor legături exterioare, și mai ales, am adăuga, în menținerea *legăturii între Tradiția primordială și tradițiile secundare și derivate.*[10] Pentru ca acest lucru să poată fi făcut, trebuie să fi existat, pentru fiecare formă tradițională, una sau mai multe organizații constituite chiar în această formă, după toate aparențele, dar alcătuite din oameni având conștiința a ceea ce este deasupra tuturor formelor, adică doctrina unică ce este sursa și esența tuturor celorlalte, și care nu reprezintă altceva decât Tradiția primordială. Într-o lume de tradiție iudeo-creștină, o asemenea organizație trebuia în mod natural să-și ia drept simbol Templul lui Solomon; acesta de altfel... [11]

Apoi Guénon ne explică faptul că acesta nu este ca oricare alt centru spiritual subordonat, ci o imagine a centrului primar și continuă cu constatarea cheie pentru studiul nostru:

> ... chiar etimologia numelui Ierusalim indică destul de clar faptul că el nu este decât o imagine vizibilă a misteriosului *Salem* al lui Melchisedec.

În această parte a articolului despre „Păzitorii Pământului sfânt"[12] Guénon va preciza că pentru a-și îndeplini rolul încredințat relativ la tradiția Occidentului ai cărui reprezentanți erau, ei trebuiau desigur să-i aparțină în mod formal - sau să-i fie „atașați în mod exterior", după expresia ce ne pare mai puțin monastică -, și de a avea în același timp conștiința „adevăratei unități doctrinare" care îi făcea „capabili să co-

munice cu reprezentanții celorlalte tradiții"[13], așa cum am amintit anterior.

Într-un alt capitol al lucrării *Aperçus sur l'ésoterisme chrétien*, Guénon va explica că această capacitate de comunicare, pusă de el în relație cu „darul limbilor" în mai multe pasaje din opera sa, este proprie „esoterismului", unic prin definiție, oricare ar fi calificativul ce i s-ar aplica. El observă deci:

> O tradiție cu adevărat inițiatică nu poate fi „heterodoxă"; a o califica astfel înseamnă a răsturna raportul normal și ierarhic dintre interior și exterior. Esoterișmul nu este contrariul „ortodoxiei" chiar înțeles simplist din punct de vedere religios; el este mai presus și dincolo de punctul de vedere religios[14]...

Or, după cum am văzut, Guénon a dat funcțiunii Păzitorilor Pământului sfânt câteva denumiri parametrice:

- Tradiție primordială;
- Centru, Ierusalim și Templul său;
- Păzitori ai Centrului, și ai Pământului sfânt, deci ai Sacerdoțiului;
- Rol al „Templierilor";
- Conștiință „inițiatică sacerdotală" a unei unități care unește „pe deasupra" și într-un același Adevăr, ceea ce rămâne divizat, adică opus nivelului „exoterismelor" religioase.

Vom încheia acum cercetarea noastră cu o nouă constatare guénoniană.

Se cunoaște într-adevăr - și mai ales după articolele lui Guénon dedicate constatărilor lui Luigi Valli[15], studiului lui Alfonso Ricolofi[16], ca și lucrărilor lui Aroux -, că „Fedeli d' Amore" grupați în organizația esoterică creștină sau „inițiatică" ce poartă numele de *Fede santa* (căreia îi aparținea și Dante), era în fapt, spiritual vorbind, de descendență templieră.

Să reamintim că Guénon vede această filiație „doctrinară" templieră în *Fede Santa,* apoi în ceea ce s-a numit mai târziu Roza-Cruce. Ar trebui poate să admitem că nu este departe de a descoperi o influență în ultima dintre organizațiile inițiatice din Occident: francmasoneria și înaltele sale grade cavalerești și templiere, la care va face de fapt atât de

des aluzie în analizele sale referitoare la Templieri, Dante sau rozacrucianism. Însă nu este aici locul potrivit pentru a discuta acest lucru.

Guénon va reveni asupra acestui aspect al comprehensiunii intertradiționale, esențialmente „supra-tradițională" și raportată la Tradiția primordială[17] , atunci când va vorbi despre Fedeli d' Amore – și prin aceasta ne vom întâlni din nou cu Personajul care focalizează razele investigațiilor noastre: *Melchisedec*.

Melchisedec și „Fedeli d' Amore"

În capitolul consacrat „Limbajului secret al lui Dante", Guénon este condus către următoarea constatare:

> „Fedeli d' Amore" știau să meargă dincolo de formele (exterioare), și iată o dovadă: într-una din primele nuvele din *Decameronul* lui Boccacio, Melchisedec afirmă că, între iudaism, creștinism și islamism, „nimeni nu știe care este adevărata credință". L. Valli a văzut corect interpretând afirmația în sensul că „adevărata credință este ascunsă sub aspectele exterioare ale diverselor credințe"; dar faptul cel mai remarcabil, nevăzut de către Valli, este că respectivele cuvinte au fost puse în gura lui Melchisedec, reprezentantul evident al tradiției unice ascunsă sub toate aceste forme exterioare; și există aici ceva care arată că unii, în Occident, știau încă de atunci care este adevăratul „centru al lumii".

Într-adevăr Guénon, printr-un racursi pătrunzător, a rezumat povestirea lui Boccacio concentrând atenția pe esențial.

Să amintim că Petrarca și Boccacio au murit în 1374 și respectiv 1375. Cel de al doilea este cunoscut mai mult pentru libertinajul său decât pentru atașament la... „Fedeli d' Amore" și transmiterea unei doctrine referitoare la Tradiția primordială.[18] Totuși, după cum se bănuiește, interesul nostru este altundeva: ei ține de *sursele* povestirii și de *natura* sa. Sursele vizibile le regăsim la:

- *Petrarca,* mai ales în vremea senectuții acestui napoletan de ocazie. Familiar în tinerețea sa la curtea Angevinilor,

cunoscut în mediul lui René d'Anjou[19], el este florentin prin naştere; a văzut lumina zilei în 1313, cu un an înainte de moartea ultimului mare maestru al ordinului Templului, Jacques de Molay. Şi erotismul urmează esoterismului în ţara unde curge Arno. Apoi există o „dragoste poetică" ce ascunde o alta - afară de cazul când exorcizează;

- *Dante,* care îl fascinează pe Boccacio până într-atât încât va scrie viaţa poetului *Comedia*-ei şi un comentariu cu acelaşi subiect, între 1352 şi 1354, după o misiune în Tirol, aproape de Bavaria lui Ludovic. Or, surşele pe care le folosesc aparţin confreriei. Vom regăsi aici descendenţa „Păzitorilor Pământului sfânt", apărătorii Tradiţiei primordiale unice, templierii deci, cărora le-am văzut, sub condeiul lui Guénon, „raţiunea de a fi" funcţională.

Acest aspect merită mult mai mult interesul nostru decât strălucirea lui Boccacio la curtea Franţei în secolul al XVI-lea, relaţia lui cu sora lui Francisc I sau traducerea *Decameron*-ului său de către Antoine le Maçon; după cum merită să ne oprim şi la Lyon, unde există un grup de librari şi poeţi ca Maurice Scève.[20]

Vom ajunge acum la natura povestirii, deci la învăţătura sa ce ţine de această *înrudire* ce uneşte pe autorul operelor poetice elegiace, alegorice şi satirice, mitologice şi istorice, cu *vizionarul din Comedia,* a cărui operă a comentat-o şi a promovat-o la Florenţa în 1373. Înrudire ce ţine de apartenenţa la „Fedeli d' Amore" şi la filiaţia templieră, apoi, în chiar secretul celei din urmă, la transmiterea unei doctrine a Unităţii tradiţionale.

Se găseşte de altminteri o întreagă jalonare în canale ce asigură o transmitere având o origine îndepărtată. Cităm din André Raeymaeker:

> Pentru perioada mai mare de un mileniu ce-l separă pe Statius de Dante, trebuie să presupunem o transmitere mai discretă şi care a putut trece în special prin lumea celtică. Ea singură poate explica înrudirea secretă ce leagă opera lui Dante de cea a modelelor sale şi rolul de călăuză venerată atribuit de florentin lui Virgiliu, în timp ce *Comedia*

oferă atât de puține asemănări exterioare cu opera maestrului latin.
În rest, Dante nu este singurul poet din secolul său care atestă această transmitere; în ciuda aparențelor mai profane, Petrarca alege pentru Doamna sa numele de Laura, însemn al fidelității în tradiția apoliniană.[21]

Tradiția originilor vehiculată sub acoperirea „Templului" - iată „măduva esențială". În acest caz este vorba de afirmarea existenței unei Tradiții unice, precedând cele trei monoteisme și egalizându-le „pe deasupra" într-o povestire a acestui „templier al spiritului", care este Boccacio.

Templier? deci în mod necesar hierosolimitan, fiu al Ierusalimului, al Salemului regelui Dreptății și al Păcii, orașul Templului Marelui Rege, cântat, exaltat, plâns și așteptat de descendenții lui Sem.

Nu este ciudat că într-una din povestirile Fedeli d' Amore, evreul care îl asigura „că nu cunoaște lege mai sfântă și nici mai bună decât cea iudaică", că fiind născut în această lege, el vrea să trăiască și să moară în ea și că nimeni și nimic nu ar putea să-l facă să-și schimbe religia"... a fost cu adevărat primul care a cerut botezul pe motiv de „păstrare a Duhului", în ciuda deformărilor doctrinare exterioare ale creștinismului? Decizie care arată, dacă mai era nevoie, că „templaristul" știa să distingă interiorul de exterior. Și, în plus, nu este ciudat ca dincolo de aceste „motive singulare ale convertirii unui evreu la religia creștină", Boccaccio să fi ales drept nume ebraic al așa numitului evreu... pe cel de *Avraam* și ca, după exemplul personajului său „bunul Jeannot", el să-l conducă cu ocazia acestei convertiri pe Avraam „la biserica Notre-Dame" unde-l nășește și-l face „să se boteze și să se numească Ioan"? Pe scurt Avraam evreul ar fi Ioan creștinul...

Dar să trecem la altă povestire care reține atenția lui Guénon: „Cele trei inele sau cele trei religii". Aici întregul monoteism este privit așa cum era în vremea cuceririi locurilor sfinte și a Ierusalimului de către templieri.

Or, cel care-l chestionează pe Saladin pentru a ști care dintre cele trei religii „iudaică, muhammadiană și creștină"

este cea mai bună și adevărată, cel căruia îi aparține decizia și răspunsul se numește... *Melchisedec.*

Se cunoaște urmarea ce ține de o parabolă unde fiecare tradiție este reprezentată de un inel cu care-și susțin drepturile legitime la succesiunea cei *trei frați* ai *aceluiași tată.*

Judecătorul nostru pronunță concluzia după ce constatase asemănarea perfectă a celor trei inele:

> În legătură cu întrebarea cu care m-ați onorat, vă spun că legile date de Dumnezeu celor trei popoare sunt la fel; fiecare popor crede că este moștenitorul lui Dumnezeu, fiecare crede că are adevărata Lui lege și respectă adevăratele Sale porunci. A ști care dintre cele trei este mai bine întemeiat în pretențiile sale, este un fapt încă indecis, și, după orice aparență, așa va fi multă vreme.

Să reținem lecția: o *„egalitate"* de inele tradiționale, dar și o problemă de succesiune ce pleacă de la un postulat: *moștenirea unui același tată* – o moștenire ce urcă spre *un singur inel*, transmis din generație în generație și deținut la origine de un om „bogat, puternic, opulent", inelul însuși fiind *„de o frumusețe și un preț inestimabile"*.

Iată-i deci descrierea: Tradiția primară la originea generațiilor, tradiție a *„vârstei de aur"* – de unde bijuteria unică și prețioasă ca metalul –, Tradiția primordială, și transmiterea respectivei Tradiții primordiale prin intermediul inelului unic mai întâi, dar triplat apoi de către Avraam; în final egalitatea formelor tradiționale simbolizate de posesorii inelului.[22]

Iată deci ce ne învață filiația rânduielii născute la Ierusalim, Cetatea lui Melchisedec; atunci este semnificativ faptul că acela care deține cheia enigmei în povestirea lui Boccacio se numește pe drept *Melchisedec*!

...Și aceasta va fi concluzia noastră:

Melchisedec?	Tradiția primordială.
Melchisedec?	binecuvântarea supremă conferită lui Avraam și descendenței sale, Fraternitatea lui Avraam.
Melchisedec?	regalitatea Dreptății și Păcii, Pacea din *Yerouschalaim,* care e o reflectare a Cetății sfinte

al cărei Templu este Atotputernicul şi a cărei Făclie este Mielul (Apocalipsa, 21, 22-23).

Melchisedec? preot al Celui Prea Înalt, *acel Dumnezeu căruia Iisus îi este fiu.* „Acesta va fi mare şi Fiul Celui Prea Înalt se va chema şi Domnul Dumnezeu îi va da lui tronul lui David, părintele său (Luca, 1, 32).

Melchisedec? necunoscutul „fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii" (Evrei, 7, 3) şi Iisus le spune *„... eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam"* (Ioan, 8, 58).

Melchisedec? care îl statorniceşte pe Avraam şi posteritatea lui a celor „Trei inele" pe piatra Credinţei:

„Încredeţi-vă în Domnul (YHWH) pururea, căci Domnul Dumnezeu (YHWH) este stânca veacurilor" (Isaia, 26, 4).

Sfântul Pavel va adăuga: „Iar piatra era Hristos" (I, Corinteni, 10, 4).

Piatra „înaltelor peşteri" cântată de sfântul Ioan al Crucii (*Cantique spirituel*, strofa 36[23]).

Melchisedec? cel care încheie un ciclu şi deschide un altul, care dăinuie de la începutul legămintelor, *martorul Legământului universal şi veşnic şi al lui Mesia cel slăvit.*

Căci iată că vine „Cel Sfânt, Cel Adevărat, Cel ce are cheia lui David, Cel ce deschide şi nimeni nu va închide şi [cel ce] închide şi nimeni nu va deschide..." (Apocalipsa, 3, 7), şi „a biruit leul din seminţia lui Iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea şi cele şapte peceţi ale ei" (Apocalipsa, 5, 5).

NOTE

1. R. P. Lécuyer, *Abraham*, Paris, Cerf, s.d.
2. În *Nouveles de l' Arche*, anul XII, aprilie 1964.
3. R. Aron, *Le Dieu des origines*, Plon.
4. Ceea ce în iudaism se numeşte *Minha*, sau sacrificiul nesângeros, ofrandă şi dar asociate cu sacrificiul victimei expiatoare ce conferă Pacea divină *Zevah ha Schalom*.
5. Ioan, 8, 58.
6. Sau „în mijlocul vostru" (Luca, 17, 31).
7. „Iar dacă unele din ramuri au fost tăiate, şi tu, care erai măslin sălbatic, ai fost altoit printre cele rămase, şi părtaş te-ai făcut rădăcinii şi grăsimii măslinului, nu te mândri faţă de ramuri; iar dacă te mândreşti, nu tu porţi rădăcina, ci rădăcina pe tine... Căci dacă tu ai fost tăiat din măslinul cel din fire sălbatic şi împotriva firii ai fost altoit în măslin bun, cu atât mai vârtos aceştia, care sunt după fire, vor fi altoiţi în însuşi măslinul lor" (Romani, 11, 17-24).
8. Se va observa totuşi că există aici o „anticipare" a ciclului viitor, în perspectiva guénoniană. Pentru a răspunde obiecţiei, ar trebui să comentăm pasajul din Evanghelie referitor la nunta din Cana - alt episod referindu-se la vinul oferit de Melchisedec -, cele şase urne goale (cele şase secole împlinite)... şi cuvântul lui Hristos: „Ceasul meu nu a venit încă", dar comentariul ne va îndepărta de studiul nostru.
9. „Străin am fost şi m-aţi primit..." (*cf.* Matei, 25, 31-46).
10. Subliniat de noi.
11. *Aperçu sur l'ésotérisme chrétien*, Editions traditionelles, 1969, cap. III.
12. *Ibid.*
13. Se poate chiar spune că această capacitate de „comunicare " cu reprezentanţii altor tradiţii este, dimpotrivă, concomitentă cu apartenenţa *fundamentală* la propria tradiţie, şi la ancorarea cea mai profundă şi mai interioară în ea... acolo unde, de drept, Dumnezeu „este totul în toate".
14. *Aperçu sur l'ésotérisme chrétien*, cap. IV.
15. *Il Linguaggio segreto di Dante e dei „Fideli d' Amore"*, Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Editura Optima, 1928.
16. *Studi sui „Fideli d' Amore "*, Roma, Biblioteca della Nueva Rivista Storica, Societatea Editorială Dante Aligheri, 1933.
17. El semnalase într-o notă din „Limbajul secret al lui Dante" că expresia „a bea ca un templier" se referea, într-un sens spiritual, la „băutura elitei" din care oamenii obişnuiţi nu puteau bea fără a fi pedepsiţi. El mai scria: „vinul" băut de templieri era acelaşi cu cel băut de kabaliştii iudei şi sufiţii musulmani. Vinul este aici sinonim

cu misterul, secretul, doctrină rezervată celor ce o pot asimila; în fapt, este vorba de Cunoașterea Unității doctrinare și metafizice" cf. *supra*, cap. XXI.

18. Pentru moderni, Boccacio este omul *Decameron*-ului, scris în mai puțin de doi ani. Margareta de Navarra putea deja să exagereze în *Heptameron*-ul său, declarând în legătură cu „adevăratele istorii", că aceste „o sută de nuvele ale lui Boccacio" erau foarte lăudate în anturajul regelui, laude pe care, adăuga ea, „dacă Boccaccio le-ar fi putut auzi din locul unde se află, ar fi trebuit să învie".
19. Între 1442 și 1445 Louis de Beauvau, seneșal de Anjou și Provence, traduce *Filostrato*, în onoarea Mariei de Clèves, ducesă d' Orléans. În 1476, *De casibus virorum illustrium*, editat de Colard Mansion, publica o lucrare în franceză de Boccacio.
20. Sau și mai bine asupra impactului florentinului asupra literaturii franceze începând cu La Fontaine până la Daudet, Coppée, Maupassant, Barbey d' Aurevilly, Villiers de l' Isle-Adam, Anatole France, Zola etc. și trecând prin Musset, Balzac etc. Desigur, ceea ce va reține vulgul, puțin dispus să rețină „chintesența" problemei, este că acest bastard, apărut din iubirile unui burghez - afiliat în 1327 la compania bancară a familiei Bardi -, Boccacino de Chelino, și ale unei doamne din nobilimea franceză, inaugurează cu *Decameron*-ul, o comedie umană unde lejeritatea și libertinajul dau tonul. Este adevărat că acestea reprezintă „descendenții " ce vor contribui la acreditarea reputației sale de autor galant, în special în secolul al XVII-lea, atunci când narațiunile lui La Fontaine vor pune accentul pe aspectele erotice ale florentinului. Este adevărat că era necesară o doză extraordinară de imaginație pentru a face din *Decameron* o „alegorie savant mascată a kabalei ebraice", așa cum am auzit spunându-se sub pretextul că acțiunea sa pune în joc un ternar masculin și un septenar feminin ca și cele trei sefiroturi superioare și șapte sefiroturi inferioare ale arborelui kabalistic!
21. A. Raeymaeker, *Les Nombres vigiliens*, Etudes traditionelles, n. 451.
22. În mod curios, o altă egalitate „ternară" dar implicând în mod necesar succesiunea sau „procesia" apărea în opera maestrului lucrării doctrinare *Fede Santa* atunci când, la sfârșitul călătoriei paradisiace, Dante, condus de sfântul Bernard - sfântul patron al templierilor -, contemplă, „în profunda și transparenta substanță a sfintei lumini", trei cercuri de trei culori și o singură circumferință care este Divinitatea însăși. Bernard îl conduce pe Fidelul Dragostei începând de la cântul 30, număr ce evocă „în mod geometric" trei cercuri.
23. *Cf.* revistei *Vives Flammes*, Editions du Carmel, n. 134, 1982, 1, pe tema „Stânca veșnică", articole de sora Marie-Madeleine Jung: „Méditations sur le rocher du Temple" și Tryon-Montalembert: „Le Christ, rocher nouveau".

BIBLIOGRAFIE

ABREVIAŢII UTILIZATE

A.I.U. Biblioteca Alianţei israelite universale din Paris (45, rue la Bruyère).

O.C. Lucrare colectivă, dicţionar, enciclopedie.

R. Reviste, periodice, anale, etc.

CLASIFICARE SECTORIALĂ

I. Biblii de referinţă şi dicţionar de interpretare catolică.

II. Vechiul şi Noul Testament. Interpretare legală şi simbolică.

III. Esoterism ebraic şi mistică iudaică.

  A. Lucrări consultate la A.I.U. între 1970 şi 1977.

  B. Altele (Kabale, etc.).

IV. *Zohar* şi tradiţie sinaitică.

V. Istoria iudaismului, monoteism, monoteism comparativ.

VI. Secte, gnoze.

VII. Exegeză, rugăciuni, nume divine şi angelologie.

  A. Exegeză.

  B. Nume divine.

VIII. Kabalişti creştini.

IX. Esoterişti şi teozofi creştini.

X. Angelologie monoteistă şi teofanii.

XI. Mistică musulmană şi abrahamism.

XII. Vizionari şi „profeţi" din secolul al XII-lea.

XIII. Lucrări de şi despre Guénon.

XIV. Tradiţie şi Tradiţie primordială.

XV. Melchisedec, despre Melchisedec.

XVI. Simbolism masonic şi paramasonic.

XVII. Sacerdoţiu cavaleresc şi mistică ignatiană.

I

BIBLII DE REFERINŢĂ
ŞI DICŢIONAR DE INTERPRETARE CATOLICĂ

Crampon, canonic, *La Sainte Bible*, Tornai, Desclé et Cie, 1939.

O.C., *Concordance de la Bible de Jérusalem*, Le Clef, Brépols, 1982.

Darby, J. N., *La Sainte Bible*, noua ediţie Oxford 1966, traducere a textelor originale din Vechiul şi Noul Testament, Ed. La Binne Semence, Valencia, 1966.

O.C. Kahn, Z., mare rabin, *La Bible*, ediție bilingvă, text biblic după versiunea masoretică.

Segond, L., *La Sainte Bible* (nouă ediție), traducere după textele originale ebraic și grec, Maison de la Bible, Paris, 1961.

O.C., *Dictionnaire de théologie catholique*, sub direcția lui A. Vacant, E. Mangenot și E. Amann, 3 volume, Letouzey și Ané, Paris, 1930.

O.C., *Les Eglises devant le judaisme*, documente oficiale 1918-1978, texte reunite, traduse și adnotate de M. T. Hoch și Bernard Dupuy, Le Cerf, Paris, 1980.

II
VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT INTERPRETARE LEGALĂ ȘI SIMBOLICĂ

Benveniste, L., *L' Alphabet este né au Sinai*, la autor, 37, rue de Cléry, Paris și A. I. U.

Billerbeck, P., *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midraș IV*, Leipzig, Bibl. Universității, 1928.

Dan, J., *The Esoreric Theology of Askenayi Hasidisme*, Ierusalim, Mossad Bialek, 1980.

Grinberg, M., *Les Dix Commandements*, Dervy-Livres.

Mussner, F., *Traité sur les juifs*, Le Clef, Paris, 1981.

Rat, von G., La Genése, *Labor et Fidés*, Paris, 1968.

Tresmontant, C., *Essai sur la pensée hébraique*, Le Cerf, Paris, 1953.

Weil, mare rabin E., *Choul' ane Aroukh Abrégé*, Colbo, Paris, 1955.

III
ESOTERISM EBRAIC ȘI MISTICĂ IUDAICĂ

A. Lucrări consultate la A.I.U. între 1970 și 1977

Vajda, G., *Recherches sur philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, U. 718.

Rôle et signification de l' ascétisme dans la religion juive, U. 6607.

La Théologie ascétique de Bahya Ibn Paquada, U. 3835, 1369, 2318.

Un champion de l' avicennisme, U. 3682.

Ibn Waqar, U. 3813.

Luzzato: Le sentier de la rectitude, U. 4650, U. 4660.

L' Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age, U. 636, 613, 645.

The Dialectics of the Talmud and the Kabbala, 8. U.B.r. 2075.

Isaac Albalag, averroiste juif, U. 540.

La Philosophie juive en Espagne, U. 8442.

La Finalité ou la création, 4 U.B.R. 461.

B. A ltele (Kabala)

Cas ril, G., *Rabbi Siméon Bar Yochai et la Cabbale,* Le Seuil, Paris, 1965.

De ubovitch, Dobh Baer, *Traité de l' extase,* Fayard, Paris, 1977.

Fra ck, A., *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux,* trad. Jellinek, A.I.U., Paris, 1974.

Gra l, A.D., *La Kabbale de feu,* Dervy-Livres, Paris, 1972.

Pau y, J. de, *Sepher ha Zohar,* 6 vol., Leroux, Paris, 1906.

Hes hel, A., *Les Batisseurs du Temps,* Ed. de Minuit, Paris, 1958.

Ser uya, L., *La Kabbale,* Grasset, Paris, 1942.

Stal e, P., *La Kabbale et le YI-King,* Dervy-Livres, Paris, 1975.

Wa rain, F., *La Théodicée de la Kabbale (Les Sephiroth et les Noms Divins),* Vega, Paris, 1945.

C. A ltele (ritualuri şi aspecte divine)

Blo h, mare rabin J., *Rituel de prières pour tous les jours de l' année,* Durlacher, Paris, 1963.

Dar J., *The Esoreric Theology of Askenazi Hasidism,* Ierusalim, Mossad Bialek, 1961.

Fle E., *Anthologie juive,* 2 vol., Gallimard - N.R.F., Paris, 1939.

Moi e, Gallimard - N.R.F., Paris, 1928.

Salc non, Gallimard - N.R.F., Paris, 1930.

Hal erin, J., *Le Shabbat dans la conscience juive,* P.U.F., Paris, 1975.

Ibn Gabirol, S. Ibn, *Le Livre de la source de vie,* Aubier-Montaigne, Paris, 1970.

Mü er, E., *Histoire de la mystique juive,* Payot, Paris, 1973.

Nel er, A., *Le Puits de l' exil (la théologie dialectique de Maharal de Prague),* Albin Michel, Paris, 1966.

O. C., *Encyclopédie de la mystique juive,* sub coordonarea lui A. Abecassis şi Georges Natal, Berg internaţional, Paris, 1977.

IV
ZOHARUL ŞI TRADIŢIE SINAITICĂ

Gin berg, M., *Lumière sur le Zohar,* Maisonneuve şi Larose, Paris, 1978.

Le C ntique des Cantiques, Newprinting, Paris, 1979.

Le emple de Jérusalem dans le Talmud de Babylone, traité Midot, Newprinting Ed., Paris, 971.

V
ISTORIA IUDAISMULUI; MONOTEISM

Bre on, S., *Unicité et monothéisme,* Le Cerf, Paris, 1980.

Blumenkranz, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, Imprimeria națională, Paris, 1960.
Chouraqui, A., *Histoire du judaisme*, P.U.F., Paris, 1957.
Jehouda, J., *La Leçon de l' histoire*, Synthétis, Geneva, 1956.
Nahon, G., *Les Hébreux*, Le Seuil, Paris, 1960.
Neher, A., *L' Existence juive*, Le Seuil, Paris, 1962.
Rudolph, E., *Die Religions geschichte an der Leipziger Universitat und die Entwicklung der Religions Wissenschaft*, A Kad. Verlag, Leipzig, 1962.

MONOTEISM COMPARATIV

Cazelles, H., *Le Messie de la Bible, Christologie de l' Ancien Testament*, Desclée, de Bouwer, Paris, 1978.
Corbin, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Herne, Paris, 1981.
Dayan, M., *Vivre dans la Bible*, Albin Michel, Paris, 1980.
Friedman, G., *Fin du peuple juif*, Gallimard, Paris, 1965.
Goichon, A. M., *Jérusalem, fin de la Ville universelle*, Maison-neuve Larose, Paris, 1976.
Hesse, M., *Rome et Jérusalem*, Albin Michel, Paris, 1981.

VI
SECTE - GNOZE

Amiot, F., *Evangiles apocryphes*, Arthème Fayard, Paris, 1952.
Besson, E., *Les Logia agrapha*, prefață de Sedir, Amitiés spirituelles, Paris, 1926.
Hruby, K., *Les Chrétiens et le christianisme dans les documents et la littérature rabbinique ancienne, Institut biblique pontifical*, Roma, 1973.
Mead, C.R.S., *Fragments of a faith forgotten*, A.I.U., Londra, 1906.
Puech, J. Ch., *La Gnose et le Temps*, Gallimard - N.R.F., 1978.
Schoeps, H. J., *Das Judenchristentum*, Franck Verlay, Berna, 1961.

VII
EXEGEZE, RUGĂCIUNI, NUME DIVINE ȘI ANGELOLOGIE

A. Exegeze și rugăciuni

Auzou, G., *La parole de Dieu*, Editions de l' Orante, Paris, 1956.
Daniélou, J., *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée et Cie, Tournai, 1955.
Heinemann, *La Loi dans la pensée juive*, Albin Michel, Paris, 1962.
Kittel, G., Rengstel, K.H., *Die Tosefta*, A.I.U., Stuttgart, 1930.

Menasce, J. de, *Quand Israel aime Dieu*, Plon,Paris, 1931.
Schad, M., *Le Talmud de Jérusalem*, 2 volume, 1923, A.I.U.
Tresmontant, A., *Essai sur la pensée hébraique*, Le Cerf, Paris, 1953.
Van Imschoot, P., *Théologie de l' Ancien Testament*, Desclée et Cie, Tournai, 1954.
O. C., *La Michna*, colecție coordonată de marele rabin E. Gugenheim, Consistoriul israelit de la Paris, 1968;
Le Pentateuque avec commentaires de Rachi et notes explicatives, 5 volume, marele rabin Ilie Munk, Paris, 1964;
Le Talmud de Jérusalem, trad. Schwab, A.I.U., Paris, 1960.

B. Nume divine și angelologie

Besnard, A.M., O.P., *Le Mistère du nom*, Le Cerf, Paris, 1938.
Chénique, F., *Le Yoga spirituel de saint François d' Assise*, Dervy-Livres, Paris, 1978.
Guérin, P., *Le Véritble Secret de Nostradamus (sur le nom Schaddai)*, Payot, Paris, 1971.
King,Y., *Hebrew Words and Synonym, (the Names of God)*, A.I.U., Cambridge, 1884.
O.C., *Encyclopedia judaica (Names of God)*, A.I.U., Londra, 1950.

VIII
KABALIȘTI CREȘTINI

Gaffarel. J., *Profonds Mistères de la Cabale divine* (1625), prima traducere din latină de Samuel ben Chesed, Milano, Arché, 1975.
Kunrath, h., *Amphithéatre de la sagesse éternelle* (reeditarea lucrării lui Papus și Marc Haven), Derain, Lyon, 1946.
Secret, F., *La Kabbale* (*De arte cabalistica*), Paris, 1973.
Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance, Dunod, Paris, 1964, col. Sigma coordonată de H. Hierche.
Le Zohar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance, Mouton et Cie, Paris, 1964.
Histoire de l' ésotérisme chrétien, P.U.F., Paris, 1964.
Trithème, J., *Traité des causes secondes*, Arché, Milano, 1975.

IX
EZOTERIȘTI ȘI TEOZOFI CREȘTINI

Amadou, R., *Louis Claude de Saint-Martine et le martinisme*, Griffon d' Or, Paris, 1946.
Arnold, P., *Histoire des Rose-Croix*, Mercure de France, Paris, 1955.

Boehme, J., *Mysterium magnum*, 2 vol., cu două studii despre J. Boehme de N. Berdiaeff, Aubier-Montaigne, Paris, 1945. *Confessions*, precedate de *Philosophe teutonique ou l' esprit d' aventure* de A. Klimov, Fayard, Paris, 1973.

Dermenghem, E., *Joseph de Maistre mystique*, La Colombe, Paris, 1946.

Eckartshausen, *La Nuée sur sanctuaire*, Amitiés spirituelles, Paris, 1972.

Faivre, A., *Kirchgerger et l' illuminisme du XVIII-e siècle*, Nijhoff, La Haye, 1966.

L' ésotérisme au XVIII-e siècle en France et en Allemagne, Seghers, Paris, 1973.

L' ésotérisme chrétien du XVI-e siècle au XX-e siècle, Gallimard, Paris, 1974, Enciclopedia Pleiadei, Istoria religiilor II.

Gorceix, B., *La Bible des Rose-Croix*, P.U.F., Paris, 1970.

Koyre, A., *La philosophie de Iacob Boehme*, Vrin, Paris, 1929.

Saint-Martin, L.-C. de, *Ecce Homo*, Derain, Lyon, 1959.

Van Rijnberk, G., *Un thaumaturge au XVIII-e siècle: Martinez de Pasquilly*, Derain, Lyon, 1938.

X
ANGELOLOGIE MONOTEISTĂ ȘI TEOFANII

Abecassis, A. „Genèse, Histoire et signification de l' angélologie dans traditions d' Israel", *Cahiers de l' Hermétisme*, Albin Michel, Paris, 1978.

Basile, saint de Cesarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, 1979.

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, 2 vol., Gallimard, Paris, 1969; *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1971-1973; *Terre céleste et corps de résurrections de l' Iran mazdéen à l' Iran shi' ite*, Buchet-Chastel, 1961; L' *Home de lumière dans le soufisme iranien*, Librairie de Médicis,Paris, 1971; ș.a.

Ikbal Ali Shah, Sirdar, *Islamic sufism*, Rider et Co., Londra, 1933.

Jabra Jurji, E., *Illuminationin islamic mysticism*, Londra-Oxford, Princeton University Press, 1938.

Tertulian, *La Résurrections des morts*, text tradus de Madeleine Moreau, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

Thoma d' Aquino, sfânt, *Summa teologiae*, Desclée et Cie, Paris, 1953.

XI
MISTICĂ MUSULMANĂ ȘI ABRAHAMISM

Le Koran, traduction de Savary, Classiques Garnier, Paris.

Le Koran, trad. et notes Kazimirski, Classiques Garnier, Paris, 1981.

Burchardt, J., *De l' home universel* (Al - Insân Al - Kâmil), de Abd Ak - Karim al Jîlî, traducere din arabă cu comentariu, Dervy-Livres, Paris, 1975.

Jomier, J. *Bible et Coran*, Le Cerf, Paris, 1959.

M. Ibn Arabî, *La Sagesse des prophètes*, Albin Michel, Paris, 1980.

Nasr Seyyed Hossein, *Essais sur le soufisme*, Albin Michel, Paris, 1980.

XII
VIZIONARI ŞI „PROFEŢI" DIN SECOLUL AL XX-LEA

Dirrheimer, A., *Catherine Emmerich* (*La Visionnaire stigmatisée de Dulmen et Clément Brentano son secrétaire. Etudeé de l' authenticité des visions*), Tequi, Paris, 1951.

Lörber, J., *Auditions de Jakob Lörber*, Lörber-Verlag, Breig-heim-Wurtemberg, ş.a.

Saint-Yves d' Alveydre, *Mission des juifs*, 2 vol., Dorbon Aîné, Paris.

Saunier, J., *Les Clefs de l' Orient*, introducere la ediţia originală din 1877, Belisane, Nisa, 1980.

La Synarchie, Grasset „Histoire des personnages mystèrieux et des sociétés secrètes", 1971.

XIII
LUCRĂRI DE ŞI DESPRE RENÉ GUÉNON

ucrări ale lui René Guénon ce au servit ca bază cercetării

ntroduction générale à l' étude des doctrines hindoues, Marcel Rivière, Paris, 1921.

' Homme et son devenir selon le Vêdânta, Bossard, Paris, 1925.

perçus sur l' initiation, Editions traditionnelles, Paris, 1946.

a Grande Triade, La Table ronde, Nancy, 1946.

e Roi du Monde, N.R.F. Gallimard, Paris, 1958.

ymboles fondamentaux de la Science sacrée, prezentată de Michel Vâlsan, N.R.F. Gallimard, Paris, 1962.

ormes traditionnelles et cycles cosmiques, prefaţă de Roger Maridort, N.R.F. Gallimard, Paris, 1970.

Iélanges, N.R.F. Gallimard, Paris, 1976.

perçus sur l' ésotérisme hébraique et le taoisme, prefaţă de Roger Maridort, N.R.F. Gallimard, Paris, 1973.

tudes sur l' hindouisme, Editions traditionnelles, Paris, 1976.

ucrări de cercetare referitoare la René Guénon

hacornac, P., *La vie simple de René Guénon*, Editions traditionnelles, Paris, 1958.

Candruzac, Ch., *René Guénon, la contemplation métaphysique et l' expérience mystique*. Lucrare cu *Nihil Obstat* şi *Imprimatur*, Dervy- Livres, Paris, 1980.

Manara, G., *Parasites de l' oeuvre de Guénon*, Edizioni Studi Tradizionali, Turin, 1980.

Robin, J., *René Guénon Témoin de la tradition*, Guy Trédaniel, Ed.de la Maisnie, paris, 1978.

Serant, P., *René Guénon*, La Colombe, Paris, 1953.

Tourniac, J., *Propos sur René Guénon*, Dervy-Livres, Paris, 1973.

O. C., *René Guénon et l' actualité de la pensée traditionnelle* ,Înregistrările colocviului internaţional de la Cerisy-la-Salle 13-15 iulie 1973, Arché, Milano, 1980.

XIV
TRADIŢIE ŞI TRADIŢIE PRIMORDIALĂ

Daniélou, J., *Le Mystère de l' histoire*, Le Seuil, Paris, 1953.

Davy, M., *Imitation médiévale*, Albin Michel, Paris, 1980.

Dermenghem, E., „Joseph de Maistre mystique", *Le Christianisme et la Tradition universelle*, La Colombe, 1946, pp. 253-277.

Mellor, A., *Dictionnaire de la franç-maçonnerie*, articolul „René Guénon", P. Belfond, 1971.

Naudon, P., *La Tradition et la connaissance primordiale dans la spiritualité de l' Occident*, Dervy-Livres, Paris, 1977.

Schuon, F., *De l' unité transcendante des religions*, Gallimard, N.R.F., 1948.

Castes et races, Arché, Milano, 1980.

L' Esotérisme comme principe et comme voie, Dervy-Livres, Paris, 1979.

O.C. *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, Înregistrările colocviului internaţional de la Cerisy-la-Salle 13-15 iulie 1973, Arché, Milano, 1980.

XV
DESPRE MELCHISEDEC

Ambroise, sfânt, *De sacramentis, De mysteris*, Le Cerf „Surse creştine", Paris, 1959.

Aron, R., *Le Dieu des origines (Histoire de Dieu)*, Plon, Paris, 1959.

Bethelon, J.P., *Miscellanées traditionnelles et maçoniques*, Techni-Preses, Paris, 1975.

Boccace, *Décaméron*, Livre de poche, n. 3848.

Boehme, J., *Mysterium Magnum*, Aubier-Montaigne, Paris, 1945.

Corbin, H., *Le Paradoxe du monothéisme*, L' Herne, Paris, 1981.

Denys l' Aréopagite, *Oeuvres complètes*, traducere, note şi prefaţă de M. de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1943.
Dermenghem, E., *Melchisedech suivi de Symiamire*, La Connaissance, 1920.
Guénon, R., *Le Roi du Monde*, cap. VI, pp. 47-59, Gallimard, N.R.F., Paris 1958.
Horton, F.L., *The Melchizedech tradition*, Cambridge University Press, 1976.
Perrot, E., *Coran teint*, La Fontaine de pierre, Paris, 1979.
Rudolph, K., *Die Mandäer*, Göttingen, 1804.
Vaillat, A., *Le Livre des secrets d' Hénoch*, traducere din textul slav, Institutul de studii slave din Paris, 1975.
Weil, S., *Lettre à un religieux*, Le Seuil, 1970.
O.C., *Yewish Encyclopedia, About „Melchitzedek" and „Shem"*,VIII, p. 450 şi XI, p. 261, New York, 1946.

XVI
SIMBOLISM MASONIC ŞI PARAMASONIC

Acta latomorum, 2 vol., P. Ilie Dufart, Paris, 1815.
Bayard, J,-P., *Le Symbolisme maçonique traditionnel*, Le Prisme, Paris, 1974.
Chappron, E.-J., *Nécessaire maçonnique*, Paris, 1814.
Findel, J. G., *Histoire de la franc-maçonnerie*, tradusă din germană de E. Tandel, Librairie internationale, Paris, 1866.
Hannah, G., *Christian by degrees*, Lewis Ltd., Londra, 1964.
Inman, H.F., *Masonic problems and queris*, Britens Publishing et Co., Londra, 1954.
Palou, J., *La franc-maçonnerie*, Payot, Paris, 1974.
Saunier, J., *Les Franc-Maçons*, Grasset, Paris, 1914.
Van Rijnberk, G., *Le Tarot*, Derain, Lyon, 1947.
Wirth, O., *Le Livre de l' apprenti*, Dorbon, Paris, 1931.
O.C., *Dictionnaire universel de la franç-maçonnerie*, sub conducerea lui D. Ligou, Navarre et Prisme, Paris, 1974.
O.C., *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite* (Filadelfia, 1787); Rouyat, Ed. Ventabren, 1975.

XVII
SACERDOŢIU CAVALERESC ŞI MISTICĂ IGNATIANĂ

Bernoville, G., *Saint Ignace de Loyola et les jésuites*, Arthème Fayard, Paris, 1934.
Crasset, J., S.J., *Métode d' oraison*, Spes, Paris, 1931.

Guilbert, P.J., de, S.J., *Saint Ignace mystique*, Apostolatul Rugăciunii, Toulouse.

Piccoli, D., *Histoire de la chevalerie, des croisades et de l' ordre de la milice de Jésus-Christ*, Tobra și M. Simonet, Paris, 1905.

Pinard de la Boullaye, H., S.J., *La Spiritualité ignatienne*, Plon, Paris, 1948.

Rahner, H., S.J., *Saint Ignace de Loyola et la Gènese des Exercices spirituels*, tradusă din germană de Guy de Vaux, Apostolatul Rugăciunii, Toulouse, 1948.

Roothaan, J., S.J., *Les Exercices spirituel de saint Ignace*, traducere din spaniolă de Pierre Jennesseaux, Paris, 1948.

Sorval, J., de, *Le Langage secret du blason*, Albin Michel, Paris, 1981.

JEAN TOURNIAC
FIŞĂ BIO-BIBLIOGRAFICĂ

Şef de promoţie al unei mari şcoli, diplomat al unei universităţi din străinătate şi fost student la École pratiques des Hautes Études, Sciences Religieuses (Sorbona), Jean Tourniac (1919-1995) s-a specializat în exegeza simbolismului tradiţional şi a misticii iudeo-creştine.

După René Guénon, căruia i-a fost prieten şi corespondent, s-a ataşat de studiul riturilor proprii organizaţiilor iniţiatice occidentale şi de studiul spiritualităţii biblice.

Cu o riguroasă independenţă de spirit faţă de schemele arbitrare, convenţionale, cercetările sale se feresc de clişeele prestabilite ale tradiţionalismului sau modernismului.

A avut importante contribuţii la revistele *Renaissance Traditionnelle*, *Vers la tradition*, şi *Connaissance des Religions*.

Tourniac a publicat o duzină de lucrări unde se afirmă atât autoritatea intelectuală a subiectelor tratate cât şi dorinţa de fructificare a „talentului evanghelic". Dintre acestea menţionăm:

Principes et problèmes spirituels du rite écossais rectifié et de sa chevalerie templière, Paris, Dervy, Histoire et tradition, 1969.

Chair et mystère, Paris, la Pensée universelle, 1973.

Propos sur René Guénon, Paris, Dervy, „Mystiques et religions", 1973.

De la chevalerie au secret du Temple, Editions du Prisme, 1975.

Les Tracés de lumière. Symbolisme et connaissance, Paris, Dervy, „Architecture et symboles sacrés", 1976.

Vie et perspectives de la franc-maçonnerie traditionnelle, Paris, Dervy, 1978.

Lumière d' Orient. Des chrétientés d'Asie aux mystères évangéliques, Paris, Dervy, 1979.

Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne, Paris, Dervy-Livres, 1982.

Melkitsedeq ou la tradition primordiale, Paris, Albin Michel, 1983.

Sommes-nous des judéo-chrétiens, Paris, Trédaniel, 1986.

Tabla de materii

PARTEA A TREIA
MELCHISEDEC ÎN ISLAM

PARTEA A PATRA
MELCHISEDEC ÎN CREŞTINISM

PARTEA A CINCEA

MELCHISEDEC ŞI INIȚIEREA SACERDOTALĂ. NOUĂ REFERINȚĂ LA TRADIȚIA PRIMORDIALĂ